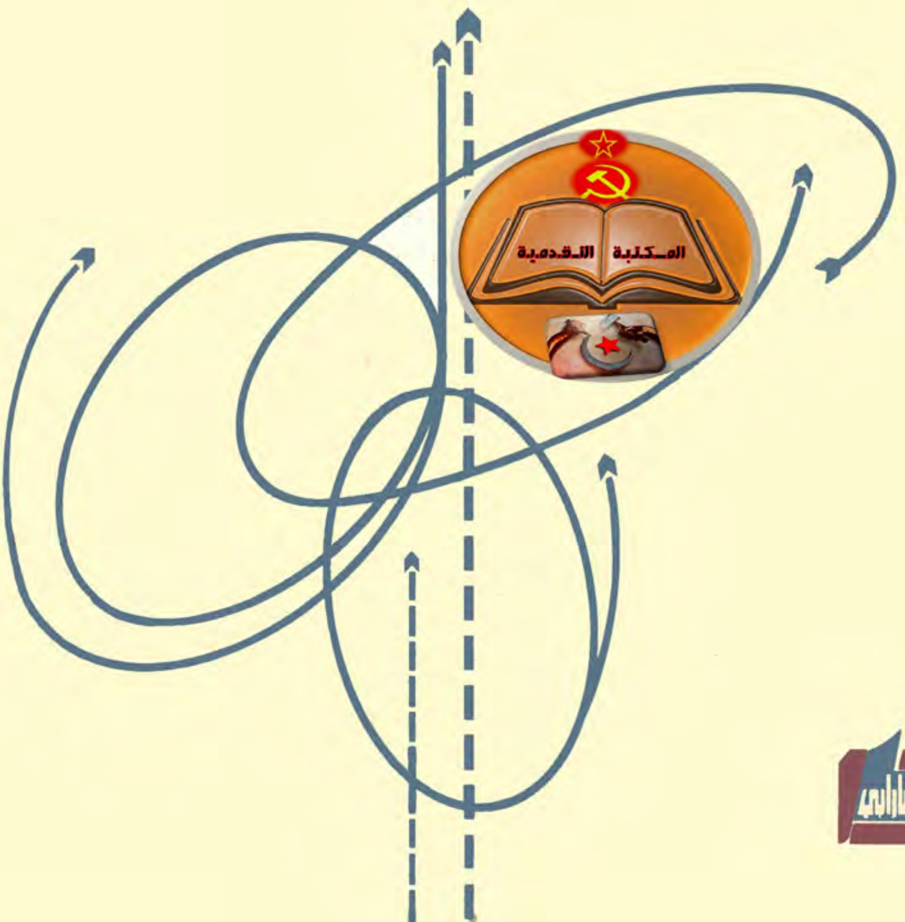
موريس كورنفورث

دفاعاً عن الماركسية

رداً على مختلف منتقديها



الفارابي

دفاعاً
عن الماركسية
رداً على مختلف منتقديها

تنبيه من مكتبة الشيوعيين العرب

هذا الكتاب ليس من نسخ الصوت الشيوعي، بل وجده أثناء بحثه في الإنترنت. وقد قامت مكتبة الشيوعيين العرب بتطهيره من بعض الجمل والفقرات التي تتضمن أفكاراً لشيوعية الخائن خروشوف المزيفة. وقد تم ذلك عن طريق الحذف والإزالة

لذا إقتضى التنويه

موريس كورنفورث

دفاعاً عن الماركسية

رداً على مختلف منتقديها

الفارابي

١٩٨٥

الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح
رداً على نقد كارل بوبر للماركسية

هـذه ترجمة كاملة لكتاب

Maurice Cornforth

The Open philosophy and the open society

A reply to sir KARL POPPER'S refutations of Marxism

Lawrence and Wishart, London

second (revised) edition 1977

(first printed 1968, reprinted 1972)

الطبعة الاولى الكاملة عن الاصل الانجليزي المعدل ١٩٨٠

دار الفارابي ص. ب. ٣١٨١
بيروت تلفون ٣١٧٢٠٥

الطبعة الأولى ١٩٨٥

تصدير الطبعة الثانيـة

كتب هذا الكتاب في ١٩٦٦-١٩٦٧ رداً على الهجمات ضد الماركسية التي شنها فيلسوف العلم الشهير السير كارل بوبر. وقد أدخلت بعض التغييرات على الطبعة الثانية، بعد عشر سنوات تقريباً من كتابة الكتاب.

وأبدأ بالقول أنني كتبت تقديما جديدا محل التصدير السابق، وهو يشمل ما كان في التصدير القديم، وبعض نقاط من مقال كتبته عن د. بوبر في الصحيفة الشيوعية « الماركسية اليوم »، أكتوبر ١٩٧٤.

وتدور احدى هذه النقاط حول نقد « معيار القابلية للدحض » المشهور، والذي يفترض فيه أنه يقرر ما اذا كانت النظريات « علمية » أو لم تكن، ولم يرد مثل هذا النقد في الطبعة الاولى من الكتاب، واتساقا مع هذا أجريت بعض التغييرات الاقل أهمية في الاقسام الثلاثة الأولى من الفصل المكتوب عن « الطابع العلمي للماركسية » (الجزء الاول، الفصل الاول).

كذلك أدخلت بعض المراجعات للبقاء على اتصال بالتطورات خلال السنوات العشر الماضية، في القسم الذي عنوانه « مسلك وأهداف الاحزاب السياسية الماركسية » (الجزء الثاني، الفصل الثاني ج٣)، وقد جعله هذا أطول مما كان قبلا، بل وأطول قسم من أقسام الكتاب، وانني مدين لنصيحة جيف سكيلي باكمال مراجعة هذا القسم.

بالاضافة لذلك، أجريت تغييرات طفيفة كابدال كلمة بأخرى في بعض المواضع.

وأخيرا، فانني أسقطت فصلا كاملا من الطبعة السابقة، وهو الفصل الرابع من الجزء الاول، الذي كان عنوانه « ضرورة الديالكتيك »، وقد أسقطته لان اثباته لم يكن ضروريا على الاطلاق لتطوير الافكار الرئيسية في موضوع الكتاب، غير أن السبب الاساسي هو أنني وصلت الى الاعتقاد بأن بعض الحجج التي طورتها كانت تنطوي على الخطأ.

م. ك.

لندن، اغسطس ١٩٧٦

ملاحظة

ان كتابات د . بوبر ضد الماركسية متضمنة في ثلاثة من كتبه ، أخذت عنها اقتباسات كثيرة ، لهذا اعتمدت الاختصارات التالية للاشارة اليها :

المجتمع المفتوح وأعداؤه **The Open Society & It's Enemies**

المجلد (١) = م . م . (١) .
المجلد (٢) = م . م . (٢) .

بؤس النزعة التاريخية **(The poverty of historicism)** = ب . ت

تكهن ودحض **(Conjectures & Refutations)** = ت . د

وفيما يتعلق بأرقام الصفحات فهي تشير الى طبعة الكتاب الاول (ذات الغلاف الورقي) الصادرة في ١٩٦٢ ، وطبعة الكتاب الثاني (ذات الغلاف الورقي) الصادرة في ١٩٦١ ، والطبعة الاصلية للكتاب الثالث الصادرة في ١٩٦٣ .

مقدمة

هذا الكتاب عن الأفكار الأساسية في الفلسفة الماركسية، وتضمناتها بالنسبة الى النظرية الاجتماعية والفلسفة الاشتراكية. وهدفه أن يوضح أن الماركسية نظرة علمية تحاول استنتاج واختبار الأفكار والسياسات، وفقا لقواعد المناقشة العقلانية والعلمية، لا بأي طريقة أخرى.

وقد كتبت هذا الكتاب كرد عقلي على أنواع متعددة من نقد الماركسية. ومن بين جميع الناقدين اخترت واحدا - هو الاستاذ الدكتور سير كارل بوبر - كي ارد عليه، فعلت هذا لان دعوى د. بوبر ضد الماركسية تقوم على رأيه بأنها ليست سوى نظام من العقائد الجامدة أو الدوجمات، ولهذا تصلح حججه ضد الماركسية مشجبا ملائما وجاهزا كي يعلق عليه الدفع بأن الماركسية هي - على النقيض - نظام عقلي علمي.

كما أن هناك مزيداً من الأسباب التي تدفع الماركسي الى التصدي لمناقشة حجج د. بوبر ضد الماركسية، ليس فقط لأنه أكثر نقادنا المثقفين المعاصرين أهمية وشهرة، وليس فقط لأنه يدافع عن قضيته بقوة كبيرة - ولا نقول باخراج مسرحي مصطنع، ولكن لأن النقاط التي يثيرها ضد الماركسية تشمل عملياً - وقدر ما تتيسر لي سبل الحكم - أهم النقاط الرئيسية ذات الأهمية ضد الماركسية في المجادلات المعاصرة، وبطبيعة الحال فإن بعض هذه الحجج قدمها في الأصل نقاد آخرون بتفصيل أوفى، لكنني فضلت دائماً أن أركز المناقشة حول الدعوى كما جاءت عند د. بوبر، بدل اثقال المناقشة بالرجوع الى كتابات الآخرين الذين نقل عنهم.

ويشغل د. بوبر نفسه مكانا لا يكاد يدانيه أحد كفيلسوف للعلم ومفسر لمبادىء المنهج العلمي، وقد اكتسبت نظرياته عن العلم والمنهج العلمي مكانة « العقيدة المقدسة » بين كثير من الأجيال الشابة للعلماء والمثقفين، ونتيجة لهذا فقد خدع الكثيرون وصدقوا زعمه في أنه استطاع أخيرا أن يقدم الدحض النهائي والحاسم للماركسية ولكل ما تعنيه.

وفي كتابة هذا الدفاع عن الماركسية ردا على د. بوبر، لم يكن هدفي أن أنهمك في مجادلات ضد نظريات د. بوبر، ولكن الرد على مجادلاته **هو** ضد الماركسية، لهذا جاء الكتاب (اذا كان لي أن أستعير عبارة من لويس التوسير) « دفاعا عن ماركس » أكثر منه « ضد بوبر ».

لقد ربط د. بوبر فلسفة العالم - ومفروض أنها مبحث على درجة عالية جداً من الهدوء والتجرد - بنزعة عداء قوية - ان لم تكن محمومة - ضد السوفيتية والشيوعية، وكان هدفي أن أدفع افتراءاته وتلويثاته (وسيثبت السياق التالي أن هذه أوصاف دقيقة)

ضد الماركسية، بحيث يتضح ما تعنيه الماركسية حقا، ويثبت أن المنهج العقلاني والعلمي في المسائل الاجتماعية (وهو ما يعترف د. بوبر بأنه يتطلبه) انما يدعم الماركسية.

وقد أقام د. بوبر ادعاءه ضد الماركسية على مستويين: مستوى علم الاجتماع وعلوم السياسة، ثم مستوى فلسفة العلم.

على مستوى النظرية الاجتماعية والسياسية ادعى ضد ما أسماه «النزعة التاريخية» historicism، وهي فكرة أن التاريخ يتقدم نحو مستقبل محدد سلفا مدفوعا بقدر لا يقهر، ويقول بأن ماركس كان «من أصحاب النزعة التاريخية» بهذا المعنى، وعلى هذا فهو يتهم الماركسية والماركسيين بأنهم يعتقدون بأن النظام الرأسمالي في المجتمع سيطيح به حتما فعل «قانون» تاريخي لا يقهر، ومن ثم يتصورون أنفسهم الأدوات التي اختارها القدر لتحقيق هذه الاطاحة باستخدام وسائل العنف. وفي مواجهة هذا العنف المعادي للمجتمع الذي ينسبه د. بوبر للماركسية، يبشر بتعاليم ما أسماه «الهندسة الاجتماعية التدريجية»، وتتمثل في اجراء اصلاحات أدنى في المؤسسات الاجتماعية دون قلب المؤسسة الرأسمالية.

وعلى مستوى فلسفة العلم فهو يدافع عن اجراءات صارمة الدقة في المنهج العلمي يجب أن يتبعها كل تنظير ضد ما أسماه «النزعة الجوهرية»، وعنده أن الماركسيين ليسوا فقط من «أصحاب النزعة التاريخية» لكنهم كذلك من «أصحاب النزعة الجوهرية»، فهم يعتقدون ـ كما يقول ـ أنه يمكن ببذل جهد عظيم في التعميم النظري اقتناص «جوهر» أي شيء يكون موضوعا للحديث وبعدها فما يود المرء أن يعرفه عن هذا الشيء يمكن استنتاجه من معرفة «جوهره».

ولا شك عندي أنه مصيب تماما في معارضته المنهج العلمي لهذه النزعة الجوهرية كما حددها، قدر ما هو مصيب في معارضته هذا المنهج للنزعة التاريخية «كما حددها كذلك. لكن النقطة الرئيسية هنا هي أنه يتهم الماركسيين بانتهاك المنهج العلمي لصالح «النزعة الجوهرية» و«النزعة التاريخية»، ومن ثم يطالبون ـ بعنف لا تهاون فيه ـ بالتدمير الشامل للمؤسسات القائمة كي يقيموا «يوتوبيا» على أطلالها.

وكما قلت فلم يكن هدفي الأول من كتابة هذا الكتاب نقد أفكار د. بوبر هو من جانبه يتهم الماركسية بأنها «عقيدة قطعية»، رغم أن التجربة تكشف عن أن قليلين فقط هم الذين يمكنهم أن يكونوا أكثر دوجماتية من بعض نقاد ماركس، وفيما يعني د. بوبر، وهو يبدو أنه يعتبر وجهة نظره دائماً لا يأتيها الباطل، ومن ثم فهو يعمد الى تأكيدها، لذا يبدو من الملائم في هذا المكان من التقديم أن أشير لبعض نقاط الاختلال الواضحة في وجهة النظر هذه، فهذه النقاط لم أتناولها بشكل خاص في صلب الكتاب.

ان معجبي د. بوبر يرون دائما في منهجه في فلسفة العلم وفي نظرية المنهج العلمي مزية

عظيمة هي أنه يؤكد أن النظريات العلمية يجب أن تكون « قابلة للاختبار » ، وكل أنواع النظريات قامت فعلا ويمكن أن تقوم كجهود موجهة لحل مشكلات متباينة ، ولكن ـ كما يقول د . بوبر ـ ان السمة المميزة للنظريات العلمية هي أن العلم يضع دائما الوسائل والطرائق التي يمكن عن طريقها اخضاع النظريات لأكثر الاختبارات صرامة ودقة من التجربة والملاحظة .

واني اعتقد أنه لا خلاف حول أن العلم لا يتمثل فقط في وضع النظريات ولكن في اختبارها ، وباستعراض بليغ وبارع اجتذب د . بوبر الاهتمام العام الى تلك الحقيقة التي لا خلاف حولها عن العلم .

على أي حال ، فبعد أن فرغ د . بوبر من القول بأن النظرية العلمية مفتوحة دائماً للاختبار وأن العلم يختبر النظريات العلمية دائماً ، يضع « معيارا » وحيدا ـ كما يدعوه ـ وعن طريق تطبيقه يتقرر ما اذا كانت النظرية « علمية » أو لم تكن ، وهو يبدو شديد الاغتباط بهذا الاجراء الحاسم حتى أنه يذكرنا بما يقوله لنا رجال اللاهوت عما سيفعله الله يوم القيامة حين يميز الصفوة الناجية من الكثرة الهالكة ، هكذا يود د . بوبر أن يكون مثل الاله ، يفصل النظريات العلمية عن النظريات غير العلمية ، والنظريات العلمية هي المصطفاة عنده ، وهو يريد أن يؤكد للجميع أن الماركسية عنده من الكثرة الهالكة .

هذا « المعيار » الذي يزعم د . بوبر أنه معصوم من الخطأ في تمييز النظريات العلمية عن غير العلمية ، والذي أصبح شهيرا جدا منذ أعلنه صاحبه هو ببساطة معيار « القابلية للدحض » .

ويبدو د . بوبر وهو يعرض هذا المعيار كمن يفترض أن العلم يتمثل في مجموعة من النظريات ، كل منها تأخذ الشكل المنطقي البسيط للفرض « اذ كان أ . . . فان ب . . . » ، والذي له قوة التنبؤ بأن أ التالية موضوع الملاحظة لا بد أن تكون هي ب ، واذن فاذا تحولت أ لتكون شيئا آخر غير ب امكن دحض الفرض وتنبؤه معا . ومن الناحية الأخرى فرغم أن الفروض يتم اثباتها غالبا الا انه ليس هناك اثبات حاسم ، لأنه مهما كانت الحالات التي يثبت فيها تحول أ لتكون ب ، فليس هناك ضمان بعدم وجود حالات أخرى في الحقيقة لـ أ التي تتحول الى شيء غير ب ، أو لأن أ التالية موضوع الملاحظة لن تكون هي ب .

وهكذا يستنتج أنه لا يكفي أن تكون الملاحظات مثبتة للنظرية ، فحتى لو حدث هذا لن يكون الاثبات حاسما ، ما هو حاسم في الحقيقة هو أن تثبت الملاحظات خطأ النظرية . فضلا عن ذلك يبدأ د . بوبر الدفاع عن أن النظريات يمكن أن تصاغ ببراعة بحيث تثبتها الملاحظة مهما حدث من أحداث ، مثل هذه النظريات غير علمية من حيث أنها « غير قابلة للاختبار » على الاطلاق . اذا كانت النظرية قابلةللاختبار ، فهي قابلة للدحض . النظرية

العلمية اذن ليست هي التي يمكن اثباتها بل التي يمكن دحضها ، وتتأكد أمانة العلماء لا في بحثهم عن اثبات لنظرياتهم ولكن في ابتكار كل الطرائق والوسائل لمحاولة **دحضها** .

ورغم أن كثيرين وجدوا حججه عن العلم مقنعة ، الا أن تمحيصها يكشف عن أن د . بوبر ـ في مطالبته بهذا « المعيار » المفرد وهو القابلية للدحض ـ قد ارتكب بالفعل جرم المبالغة في التبسيط فيما يتعلق بالأشكال التي تتخذها النظريات العلمية والمناهج التي يستخدمها العلم لاختبارها .

ووفق تفسير د . بوبر ، فان كل فرض علمي يمكن افراده على حدة من حيث هو قضية قابلة للدحض ، وكل فرض يمكن اختباره لحسابه وحده ، مستقلا كل الاستقلال عن اختبار فروض أخرى مرتبطة به ، لكن هذه في الحقيقة ليست الطريقة التي توضع بها النظريات العلمية ، ولا هي في الحقيقة الطريقة التي يواصل بها العلم السير ، وعلينا فقط أن نتذكر أمثلة للنظريات العلمية الهامة حتى نرى أن تفسير د . بوبر لا يلائمها ، وقد أشار كثيرون من الكتاب عن المنهج العلمي الى هذا في السنوات الأخيرة . وعلى سبيل المثال نجد أن نظرية النسبية العامة وقوانين الديناميكا ـ الحرارية ونظرية التطور بالانتقاء الطبيعي هي كلها نظريات علمية ، ورغم أنها كلها حسنة الاثبات ، وكلها أساسية في العلم الحديث ، الا أنها ليست مستعدة لقبول معيار د . بوبر الوحيد في « القابلية للدحض » .

يتجاهل د . بوبر حقيقة أن العلم نشاط اجتماعي ، وأن النظريات العلمية ليست ببساطة قضايا يصوغها العلماء من أجل أن يروا ما اذا كان يمكن دحضها أم لا ، لكنها نظريات هامة للممارسة الاجتماعية وهي تختبر فيها ، من هنا يقع في هذا التبسيط الخطير والمخل حين يأتي الى تعقيدات البناء المنطقي للنظريات العلمة ذاتها ، وكيفية اختبارها ، ثم اثباتها كنتيجة لهذا .

وفي حين أنه لا يقدم على الاطلاق تفسيرا فعالا لكيفية أنه في حين أن بعض النظريات يثبت زيفها ، فان بعضها الآخر حسن الاثبات بحيث أن اثبات زيفها لا يؤخذ أبدا مأخذ الجد ، فان التبسيط المخل في « معيار » د . بوبر « لقابلية الدحض » يتعرى أكثر وأكثر حين نفكر في الشروط الفعلية التي يمكن في ظلها **حقا** دحض نظرية ما .

هذه مسألة هينة جدا عند د . بوبر ، فالنظرية تتنبأ بأن شيئا ما اذا كان هو أ فان شيئا آخر يكون ب ، ثم يقرر تقريراً ما أن أ ليس هو ب لكنه حـ على عكس تنبؤ النظرية ، في هذه الحالة تدحض النظرية ، ويجب أن تستبدل أو أن تعدل ، وتكفي حالة نفي واحدة كي « تدحض » نظرية ما .

ولكن ليس على هذا النحو يواصل العلماء السير .

على النقيض تماما ، فاذا ما سجلت حالة سلبية ، لا يتقبل العلماء ببساطة أن يدحض

تقرير حالة مفردة نظرية كاملة، بل يشرعون على الفور في اختبار هذا التقرير نفسه، فلا تختبر النظريات العلمية ببساطة عن طريق « الملاحظة »، لكن الملاحظات أيضا توضع دوما موضع الاختبار.

وفي الحقيقة، فان أحدا اذا قرر ملاحظة تنقض نظرية حسنة الاثبات لن يؤدي هذا الى خلخلة أسس الاثبات على الفور، بل على العكس، سيميل التفضيل نحو افتراض الخطأ في الطريقة التي أجريت بها هذه الملاحظة، وفي هذه الحالة فان الملاحظة، لا النظرية، هي التي تتعرض للاختبار ثم « الدحض ».

وقد كان من السمات المميزة لفلسفة العلم « الوضعية » التقليدية القديمة أنها تعتبر « الملاحظة » معصومة من الخطأ، باعتبارها تقدم « المعطيات » الأساسية للعلم، لكن الملاحظة ليست غير معرضة للخطأ، وليس ثمة عالم واحد يظنها غير ذلك أبداً أثناء الممارسة، لكن د. بوبر يتقبل - دون نقد على الاطلاق - القضايا الأساسية والخاطئة في فلسفة العلم « الوضعية »، كل ما فعله هو أنه لم يقل القول التقليدي بأن النظريات العلمية يجب أن « يتم التحقق منها » عن طريق الملاحظة، لكنه قال بالاحرى انها يجب أن تكون « قابلة للدحض ».

من هذا التبسيط الخطير المخل حول النظريات العلمية و« دحضها »، يمضي د. بوبر أبعد فيستنبط صيغة يلخص في حدودها المنطقية الطبيعة الشاملة للعلم، تلك هي صيغة التكهنات وأنواع الدحض، فالعلم كما يقول يتمثل في وضع « التكهنات » ثم محاولة « دحضها »، وكل نظرية علمية هي « تكهن » كما يقول، والعالم هو الذي يخضع تكهناته للاختبار عن طريق محاولته الدائمة لأن يدحضها.

وبطبيعة الحال فان من الصحيح أن ثمة عنصرا قائماً على التكهن في العلم، ومن المؤكد أن العلم يتقدم عن طريق مواصلة التساؤل والاختبار، أما القول بأن النظرية العلمية ليست شيء سوى مجموعة « تكهنات » فهو قول يتجاهل ببساطة دور العلم في الممارسة الاجتماعية.

ان العلم ليس لعبة وضع تكهنات ثم محاولة أن نرى ما اذا كان يمكن دحضها ووضع أخرى مكانها. هو - على النقيض - مهمة اجتماعية بالغة الجدية، وفي الحقيقة فانه بعيدا عن الاقرار بأن النظريات العلمية هي فقط تكهنات وضعها العلماء، فاننا نعلق باستمرار حياتنا على هذه النظريات على نحو لا يمكن أن ينصحنا به أحد لو كانت مجرد تكهنات.

وحين يقيم المهندسون جسرا على سبيل المثال فهم يستخدمون نظريات علمية، ولو كانت مجرد تكهنات فأسوأ نصيحة تقدم للناس هي أن يضمنوا سلامتهم فوق جسر، والمهندس الذي يقول: « ان تكهني ينبئني بأن الجسر سيحتمل الثقل، أما اذا انهار فانني سأنظر في تكهن آخر » لن يجد على الاطلاق عملا في انشاء الجسور. تصنع التكهنات في تلك

النقاط التي يمكن أن نقول عنها انها نقاط تجريبية أو نقاط نمو في العلم، أما في العلم فليست كل النظرية تكهنا، بل أن أجزاء كثيرة منها تصبح مثبتة اثباتا حسنا.

فمن الثابت مثلا أن الارض كوكب سيار حول الشمس، ولا نستطيع أن نصف الرجل الذي ينفق وقته في محاولة دحض نظرية أن الأرض كوكب سيار بأنه رجل علم، على العكس سنعتبره رجلا متهوسا، ولكن حسب د. بوبر فان العلماء الحقيقيين يجب أن يحاولوا دائماً دحض هذا التكهن عن الارض.

اذن فما تتضمنه نظرية «القابلية للدحض» و«التكهن والدحض» ليس سوى سخف خالص، والفلسفة الجادة في العلم لا تتبنى مثل هذه الصيغ البسيطة التي لها متضمنات منافية للعقل، بل تنظر الى العلم كما يتطور فعلا في الممارسة الاجتماعية، وتضع في اعتبارها ليس كيف يمكن دحض الفروض العلمية فقط، بل وكذلك كيف يمكن أن تصبح النظرية مبرهنا عليها بحيث تجد اقرارا وطيدا في الممارسة.

والعلم لا يصبح حقيقة علما - كما يراه د. بوبر - بوضع أكداس من التكهنات ثم محاولة دحضها ولكن بتأسيس نظرية أساسية فى مجال كامل أو مدى كامل من مجالات البحث.

وأعظم ما حققه ماركس - وهذا ما يبدأ كتابي بتأكيده - هو أن أثبت نظرية أساسية في علم المجتمع، تماما كما تثبت أي نظرية علمية أساسية في أقسام أخرى من العلم، وعلى اتفاق كامل مع كل نظرية أساسية علمية أخرى، غير أن تفسير د. بوبر للعلم لا يوائم نظرية ماركس في التطور الاجتماعي والاقتصادي، بنفس القدر الذي لا يوائم فيه أي نظرية أساسية في الفيزياء أو البيولوجي، فيستنتج أن النظرية الماركسية ليست علمية، لكنه لو تابع هذا الخط من النقاش لوصل الى أنه ليست هناك نظرية واحدة علمية.

ويكفي ما سبق للرد على ما يقوله د. بوبر على مستوى فلسفة العلم فاذا انتقلنا الى ما يضيفه على مستوى علم الاجتماع فسنجد أن كل ما فعله هو أن كرر - حتى الغثيان التعميمات المألوفة التي سبق أن نقدها ماركس ووصفها بأنها علم اجتماع «مبتذل».

ان ماركس لم يقل بأن المنظرين البورجوازيين الذين تناولهم بالنقد كانوا يقدمون وصفا زائفا للظواهر الاجتماعية، بمعنى أنهم يتجاهلون الوقائع أو يختلقون الوقائع بقصد الخداع (رغم أن بعضهم كان أحياناً لا يتعفف عن هذا المستوى)، على العكس فان أكثرهم كفاءة وأمانة جمعوا الوقائع بدرجة كبيرة من الحرص والعناية، وهم بالاجماع قدموا معطيات كثيرة - على سبيل المثال - عن التكاليف والأجور والأسعار، كي يقرروا - بدرجة من الدقة - تبادل الاعتماد بين هذه المتغيرات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي.

وما أنجزوه بالتالي - على نحو ما قال ماركس في نظريات فائض القيمة - نظرية

تكفي لتلبية مطالب «الانسان المهتم وصاحب المصلحة من وجهة النظر العلمية في عملية الانتاج البورجوازي»، فعلا.. ما هو المطلوب أكثر من ذلك؟ ذلك أن المشاكل التي يهتم بها علم الاجتماع البورجوازي والاقتصاد السياسي البورجوازي انما هي مشاكل مثل هذا الانسان.

ما نقده ماركس كان **سطحية التحليل** بأكمله الذي يقدم على هذا النحو، فالنظريات - كما أشار - قانعة بأن «تصف الظواهر الخارجية فقط»، لا تحاول أن تتقصى «البناء الخبيء»، أي العمليات والعلاقات الفعلية التي تحدد «المظاهر».

والعلم - كما أشار ماركس أيضاً - معنى باكتشاف الحقيقة الخبيئة وراء المظاهر.

ويظل علماء الاجتماع في الحقيقة في مرحلة ما قبل كوبرنيق في العلم، كل ما يفعلونه هو أن يلاحظوا المظاهر، (بدقة كاملة) ويصفون ترابطاتها البادية للعيان، لكن العلم مهتم بأن يتبين ما يحدد المظاهر، لهذا - كما كتب ماركس في رسالة لانجلس «يتم رؤية الشيء على نحو مختلف، ويتم تفسير حركته الظاهرة». ان ما نلاحظه هو أن الشمس تدور حول الأرض، لكن العلم يثبت أن هذا ليس سوى **مظهر** لحركة الارض في دورانها حول الشمس.

في هذا السياق كتب ماركس أحيانا (مستخدما المصطلح الذي استخدمه هيجل) عن اكتشاف «الجوهر» الذي يحدد المظاهر، هذا المصطلح يبدو فضيحة في نظر د. بوبر فيصيح: «انها النزعة الجوهرية!»، وعلى أي حال فان العلم حين يكشف عن «الحقيقة الخبيئة» أو «الجوهر» وراء «المظاهر»، فهو يفعل هذا لا التماسا لنوع من الكشف الصوفي عن «الجوهر»، ولكن بالبحث التجريبي (الامبريقي) الدقيق، الذي يختبر بالتفصيل بوسائل الاختبار العلمي والاثبات العملي للنظرية.

أي شخص اذن يسجل ملاحظة جدول مواعيد حركة الشمس حول الأرض انما يقدم تسجيلاً دقيقا كل الدقة للمظاهر، لكنه يقدم تفسيرا خاطئاً لنظام المجموعة الشمسية، كذلك فان رجال الاجتماع والاقتصاد السياسي البورجوازيين مهما بلغوا من دأب وعناية في تسجيل الوقائع يقدمون تفسيرا خاطئا للمجتمع على وجه العموم والمجتمع الرأسمالي على وجه الخصوص.

وتلك واقعة يمكن فهمها على الفور. في المجتمع الرأسمالي تطور العلم وازدهر، وتم الالتزام بالمنهج العلمي في بحث العمليات الطبيعية، لكن الامر على غير ذلك في بحث العمليات الاجتماعية، والمديرون الذين يقومون على ادارة شركة الصناعات الكيميائية الامبراطورية مثلا حريصون كل الحرص على تحصيل أقصى ما بلغه العلم فيما يتعلق بالعمليات الكيميائية، وهم لا يودون فقط معرفة مظاهر التغير الكيميائي، بل معرفة كل ما يحدث ويحدد هذا التغير، لكنهم حين يقدمون بيان الميزانية العامة لشركتهم لا يودون

كشف المصدر الحقيقي لارباحهم ، بل على العكس فهم حريصون على اخفائه بطريقة فعالة، وحين يكشف عنه التحليل الماركسي يستأجرون الأساتذة كي يسبوا الماركسين ويحجبوا الحقيقة من جديد.

وفيما يتعلق بالتحليل السوسيولوجي عند د. بوبر الذي يتولى فيه ايضاح أن الشيوعية لا يمكن أن تعني سوى الاستبداد والعنف، في حين اننا عادة ما ننعم بالديمقراطية والتقدم الآمن في ظل الرأسمالية، لا يصعب علينا أن نتبين فيه أنه قصر اهتمامه دائماً على ملاحظة المظاهر، وبطبيعة الحال فهو محق تماما في القول بأن ثمة « حاكمين » و« محكومين »، وأن المحكومين يحاولون وبمختلف الوسائل أن « يسيطروا على الحاكمين » أو « يراقبوهم »، لكن الشيء الذي لا يفعله - ويدين الماركسية لأنها فعلته - فهو النظر الى ما وراء هذا: الى استغلال الانسان للانسان، والطبقات والمصالح الطبقية، فهي كلها تختفي عن نظره، كما تختفي الثورة الاشتراكية في المجتمع عن نظره ايضا، وكل ما يستطيع أن يراه هو مظهر الشيء، فالثورة اضطراب عظيم يوقع الضرر بأناس كثيرين.

وعند د. بوبر فان كل شيء في انجلترا - البلاد التي اختارها لاقامته - يسير على ما يرام، واذا كان ثمة خطأ أو نقص فسيتم اصلاحه أو اكماله مع الزمن عن طريق « الهندسة الاجتماعية »، وهو يجد الفراش الديمقراطي الانجليزي وثيرا يصلح لنومه لو لم يتسلل أولئك « الحمر » فيندسون تحته يحوكون الدسائس الخسيسة. فلنقذف بهم الى الخارج. ذلك استنتاجه النهائي!.

وقد أشاع د. بوبر في علوم الاجتماع والسياسة استخدام كلمة « المفتوح »، وذلك في عنوان كتابه وفي المناقشات التي يتضمنها، وقد غامرت بأن استعيره منه.

ويكون المجتمع « مفتوحا » حين لا يقف شيء في وجه أفراده اذا شاءوا أن يطوروا قدراتهم وشخصياتهم الى مداها الأقصى، وينظم مؤسساته بحيث يمكنها أن تتغير وتتطور- وفق قرار أعضائه - على النحو الذي يتيح للافراد أن يحيوا حياة أكثر امتلاءاً وأكثر حرية. ومن الناحية الاخرى فالمجتمع « المغلق » هو الذي يثقل أفراده بالقوانين والنظم ومختلف أشكال التقاليد وصور التحيز - وكلها يفرض في صرامة - بحيث يقيد اختياراتهم ويفرض عليهم نمطا للحياة تحدده مؤسسات - قد لا تتغير - تحديدا جامدا.

المجتمع المفتوح، والتقدم نحو هذا المجتمع يتطلب (كما يرى د. بوبر وأنا أوافقه في هذا) طريقة مفتوحة في التفكير تتميز بالعقلانية التي تقف ضد الإيمان الأعمى بمسلمات جامدة، وتحكم على الأشياء فقط وفق ما يتوفر لها من براهين وأدلة، مستعدة دائماً لإعادة التفكير إذا أثبتت الخبرة زيف النتائج القديمة.

تلك ما غامرت بأن أسميها « الفلسفة المفتوحة ».

واعتراض د. بوبر على الماركسية أنه يتصورها فلسفة « مغلقة »، نظاما من الدوجمات أو القطعيات الجامدة، أو ما يدعوه هو « الدوجماتية المدعمة (dogmatism reinforced)، ولا مفر - فيما يرى - من أن يرتبط بالدوجمات الماركسية اتجاه مغلق في الحياة الاجتماعية، أي أن يفرض المجتمع القوانين والقواعد واستبداد الاعراف، ويدعم هذا كله بالاستبداد السياسي، مما يؤدي في النهاية الى أن يغلق في وجه الأفراد - ووجه المجتمع كله - سبل التطور الحر.

وقد يكون الحق مع المرء في تساؤله: هل يصبح المجتمع « مفتوحا » حقا حين يقيد الانتاج الاجتماعي بضمان تراكم رأس المال عن فائض القيمة. أي حين تعتمد أرباح البعض وامتيازاتهم على استغلال عمل الآخرين؟ وهل يصبح عقل الفرد « مفتوحا » حقا اذا ظل عاجزا عن رؤية ان هذه هي الحال في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، أو اذا ظل عاجزا عن رؤية امكانيات تقدم النوع الانساني كله والتي يمكن أن تتفتح اذا تم القضاء على استغلال الانسان للانسان؟

ان الماركسية بعيدة كل البعد عن أن تكون نظاما من الدوجمات أو القطعيات الجامدة يغلق عقولنا ويثبط الممارسة الحرة للعقل في اكتشاف قيمة تنمية الحرية والاخاء بين البشر، لكنها تنظم طريقة في التفكير تفتح عقولنا على ادراك الامور كما هي، وادراك الامكانيات العملية لتغييرها نحو الأفضل.

والطريقة المفتوحة في التفكير التي تقوم على قواعد يمكن التدليل على صحتها لرؤية الأشياء كما هي، وهي التي تظل قادرة بالتالي على ادراك الشروط الحقيقية لوجودنا المادي، والشروط الضرورية لتغييرها، هي التي تغلق عقولنا دون كل صور الفهم الخاطىء والمسلمات الجامدة وتفتحها على الامكانيات الحقيقية في الحياة الانسانية.

انما لهذا أسميت فلسفة الماركسية « الفلسفة المفتوحة »، وأسميت المجتمع الشيوعي الذي توجه الماركسية أبصارنا نحوه « المجتمع المفتوح ».

وحين صدرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب، كتبت بتحفظ في تقديمه: « يمكن القول بأن قدرا كبيرا مما جاء في هذا الكتاب يصح وصفه بأنه خلافي، ليس لأنني أنشغلت بمناقشات مع خصوم الماركسية فقط، بل كذلك لوجود قدر من الخلاف داخل الماركسية ذاتها.. »، كما أقررت « بدين خاص نحو ر. بالم دوت (R. PALM DUTT) الذي قرأ معظم أجزاء الكتاب كما كتبت مسوداتها.. » والذي « أعانتني ملاحظاته النقدية في نقاط كثيرة، فجعلتها - كما آمل - أكثر وضوحا وأكثر تماسكا مما كان يمكن أن تكون عليه بدونها ».

واني أعيد هنا هذا التحفظ وهذا الاعتراف بالفضل، وأود أن أضف أن النقاط

التي حاولت أن أوضحها خاصة « بانفتاح » الماركسية قد أصبحت ـ خلال هذه السنوات العشر الاخيرة ـ أكثر وضوحا مما كانت عليه من قبل، حدث هذا على وجه الخصوص في سياسات وممارسات الاحزاب الشيوعية في ايطاليا وفرنسا واليابان واسبانيا، وكذلك (ان جاز أن يصدر هذا القول عن عضو من أعضائه) الحزب الشيوعي الصغير ـ وان يكن ليس ضئيل التأثير ـ في بريطانيا العظمى.

فليس بوسع أحد أن ينكر، وقلة فقط هي التي حتى تود أن تنكر، أن الماركسية ـ خلال فترة تمتد من الثورة الروسية الى ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ قد تمت صياغتها على نحو « رسمي » (كما قيل) بطريقة دوجماتية، ولعل هذا ما أغرى د. بوبر بأن يصورها نظاما من المقولات الجامدة التي لا تقبل خرمتها انتهاكا، نظن نحن الماركسيين اننا قد أثبتناها لانفسنا مرة وللابد. لكن الرجعة للنصوص تكشف عن أن هذه الدوجمات « الرسمية » اخفقت في أن تتسق ـ من كل الجوانب ـ وما قاله ماركس، وما قاله انجلس، بل وحتى (رغم استخدام تلك العبارة الهجين « الماركسية ـ اللينينية ») ما قاله لينين. مهما أسرفت قلة من الماركسيين في التمسك بالدوجمات الجامدة، ومهما كانت السلطة قصيرة الامد التي ينعمون بممارستها، فانهم لم يعدموا ابداً المتشككين الذين طرحوا افكارهم القطعية للمناقشة.

فضلا عن ذلك، ففي الاتحاد السوفييتي ـ الدولة الاشتراكية الاولى ـ صاحب خلق الصناعة التي تملكها الدولة والزراعة الجماعية، وتحت رعاية ستالين، استبدال « ديكتاتورية البروليتاريا » بديكتاتورية الحزب »، وربما كان هذا ايضا ما اغرى د. بوبر بأن يقول أن الماركسية من حيث هي نظام من الدوجمات في النظرية، لا يمكن أن تؤدي الا الى « الاستبداد » في الممارسة، ولكن منذ زمن يعود الى ١٩٥٦ والمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي، بدأ ذلك الاستبدال الكامن في هذا النظام في التعري وفي بدء السير على الطريق الصحيح، ومعها زيف وسوء الدوجماتية المرتبطة بها في النظرية الشيوعية.

ماذا يوضح هذا كله سوى أن « الدوجماتية » و« الاستبداد » زوائد غريبة نمت على جسد الماركسية في فترة معينة (بطولية لكنها تعسة) تبلغ الآن نهاية شوطها؟ ان الحركة الشيوعية تنطلق وقد استعادت وضوحها الايديولوجي وقوتها السياسية تواصل معركتها التي أعلنها **البيان الشيوعي** في ١٨٤٨ كي « تكسب معركة الديمقراطية » ويقوم المجتمع الذي يتركز فيه الانتاج كله في أيدي الترابط الشامل للامة كلها « والذي قد انتهت فيه « الطبقات والتناحرات الطبقية » وكي يكون لنا مجتمع « يصبح فيه التطور الحر لكل هو شرط التطور الحر للجميع ».

الجزء الأول
نحو فلسفة مفتوحة

١

الطابع العلمي للماركسية

(١) الماركسية في أرض العجائب

قالت الارنب البرية تخاطب أليس في حفلة الشاي المجنونة: «يجب أن تقولي ما تعنين.. » أجابت أليس: «لكني أفعل هذا، فأنا على الأقل أعني ما أقوله، وهذا نفس ما تعرفينه.. »، فرد صانع القبعات: «انه ليس نفس الشيء الذي أعرفه أبدا! »

وتلك الشروح والتفنيدات الطويلة التي يقدمها د. ك. ر. بوبر انما تضع الماركسيين في نفس المأزق الذي وضع فيه صانع القبعات أليس، فبصرف النظر عما يمكن أن نقوله نحن، فانه يأخذ على عاتقه قول ما نعنيه، ثم يمضي كي يبين لنا كيف أنه سخيف وكريه.

يرى د. بوبر الماركسية من حيث هي «دوجماتية مدعمة»، ولكي يتناول هذا ابتكر هو نفسه منهجا «لنقد مدعم»، فهو يقول ماذا تعني الماركسية ثم يبين ايغاله في الخطأ، واذا اعترض عليه ماركس بقوله: «لكن هذا ليس ما نقول نحن الماركسيين!» رد عليه بوبر: «غير أن هذا ما تعنيه الماركسية»، فكيف يمكن مواجهة مثل هذا الانتقاد؟، أو كما يقول د. بوبر نفسه في تقديم الطبعة الثانية من كتابه «**المجتمع المفتوح وأعداؤه**»: «ان نقدي كان عاصفا ومدمرا.. »

لقد بنى د. بوبر شروحه وتفسيراته ودحضه للماركسية على أنها في جوهرها فلسفة غير علمية، غير العلمية هذه هي ما يكشفها في كتابه «**المجتمع المفتوح وأعداؤه**»، فهو يفسر وينقد أفلاطون ثم هيجل، وبعدها يحذر القارىء: ان الماركسية مثل هذين!، بعد مقدمة كهذه طبيعي أن تستثار تحيزات القارىء ويصبح مستعدا لتقبل الفضح والتحلل النهائي لمعتقدات الماركسية القطعية.

ان ما فعله ماركس ـ على أي حال ـ كان مختلفا عن متابعة خطى أفلاطون وهيجل متابعة عمياء، لكنه حاول استنباط أسس علمية لنظرية في الانسان والمجتمع، هذا ما قال ماركس أنه حاوله، وهذا ما فعله، ان الماركسية علمية، وانجاز ماركس هو أنه مد الوسائل المعيارية للعلم الى دراسة المجتمع وحل المشاكل الاجتماعية، وحين فعل هذا قدم خدمة رائعة

لحركة الطبقة العاملة، ذلك أن نظريته العلمية: (أ): كشف طابع ونتائج استغلال العمل في المجتمع الحديث، (ب): صاغت هدفا عمليا هو القضاء على الاستغلال ونتائجه، (حـ): وضعت الأسس التي تتحدد بنـاء عليها السياسات العملية اللازمة لتحقيق هذا الهدف. ان التطبيق والتطبيق المستمر للمنهج العلمي هو فقط الذي يمكن أن يثمر نوع الفهم العملي والغاية التي يرى ماركس والماركسيون ان الطبقة العاملة بحاجة اليها.

والماركسية يمكن أن تثبت أو تتهاوى كليا حسب قدرتها أو عجزها على تبرير دعواها العلمية. لكنها ان كانت علمية ـ حسب الزعم ـ فيجب أن تشارك فيما هو مفروض أن تشارك فيه النظريات والآراء العلمية، وهو بالتحديد أن تتخلى عن أية مزاعم بالنهائية أو الاكتمال، وأن تسمح بالاضافة والتعديل واعادة الصياغة واعادة التنظيم والترتيب بالنسبة لتعميماتها وتوصياتها كلما بدت خبرات جديدة أو مشاكل جديدة. والماركسي يفترض فيه أنه تابع لماركس، والماركسية هي استمرار لعمل ماركس في تطوير النظرية العلمية لحركة الطبقة العاملة وللاشتراكية. رغم ذلك، فإن الماركسيين حين حاولوا المضي قدماً في التطوير العلمي للماركسية ـ ليس فقط بمعنى التوسيع والتفصيل والأحكام. بل أيضاً بمعنى التصحيح ـ هبّ نقادنا صائحين فينا: قفوا! إن الماركسية ليست علمية، وهي من ثم غير قابلة للتطور على هذا النحو.

لقد كتب د. بوبر نفسه الكثير عن المنهج العلمي، وبشكل خاص في كتابه «منطق الكشف العلمي». وكتاباته التي جمعها في كتاب «تكهن ودحض». وتبقى اضافاته حول هذا الموضوع هامة وذات دلالة، واذا كنت أغامر بتأكيد أنه لم يقل الكلمة الأخيرة (واني افترض أنه نفسه لم يكن ليزعم هذا الزعم) الا أن هذا لا يعني التقليل من أهمية وقيمة وأصالة كل ما قدمه، واني حين أرد على دحضه للماركسية فانني أعي وعيا كاملا أن أحدا يمكن أن يعتبرنا مدينين له، ونحن حقا مدينون له بطريقتين: الاولى هي أن النقاط التي تناولها في «منطق الكشف العلمي» قدمت لنا عونا عظيما في صياغة وشرح العمليات العلمية الفعلية في الماركسية، والثانية هي أن محاولاته لان يقول لنا ما نعنيه قدمت لنا عونا عظيما فهي قد أوضحت لنا ـ على الأقل ـ ما لا نعنيه. وبالنسبة لنا فاننا نقول ما نعني (وهو ما يبدو عسيرا على د. بوبر أن يتفهمه مثل الارنب البرية وصانع القبعات) ونحن أيضا نعني ما نقول. اننا نقول ان الماركسية تقوم على طرائق علمية، ولا نستطيع الاستمرار الا على هذا الاساس، ونحن نعني هذا ايضا!.

(٢) هل الماركسية قابلة للدحض؟

في كتاباته عن المنهج العلمي تناول د. بوبر مسألة معيار التفرقة بين النظريات العلمية من جانب والنظريات غير العلمية (العلمية الكاذبة أو الميتافيزيقية) من الجانب

الآخر. ومن المتفق عليه على وجه العموم أن النظرية تكون علمية فقط اذا أمكن اختبارها عن طريق التجربة، وأشار أيضا الى ان النظرية اذا أمكن اختبارها فهذا يعني أيضا امكان دحضها. اذن فانه لا يكفي أن تكون قادرا على وصف أنماط الشواهد التي يمكن أن تؤكد النظرية، بل من الضروري أيضاً أن تكون قادرا على وصف نوع الشواهد التي يمكن أن يدحضها «فمعيار الوضع العلمي للنظرية هو قابليتها للدحض». (ت. د. ص٣٧).

هذه النقطة عن «قابلية النظريات للاختبار» يمكن تفهمها اذا تذكرنا أنه لكي تختبر شيئا لا بد أن يكون لديك معيار لكشف الاخفاق، واذا كان لدينا فقط فكرة غائمة عما هو مطلوب لاجتياز الاختبار، وليست لدينا فكرة عما يسبب الاخفاق، في هذه الحالة يمكن التحاليل لتمرير أي شيء بالاختبار، ويصبح الاختبار عديم الجدوى، أو اذا كان الاختبار معدا بحيث أن شيئاً يمكن أن يجتازه، فهو ليس اختبارا على الاطلاق، ويؤكد د. بوبر أن هذا يسري أيضا على النظريات العلمية «فمن الميسور أن تحصل على تأكيد لأية نظرية تقريبا، اذا كنت تبحث عن التأكيد والاثبات. ان أي اختبار أصيل لنظرية هو محاولة اثبات بطلانها أو دحضها. القابلية للاختبار هي «القابلية للدحض». (ت. د. ص ٣٦).

كذلك فان من السهل - كما أشار د. بوبر وغيره - أن تتخفى نظريات زائفة وراء ستار العلم في حين أنها في الحقيقة ليس علمية على الاطلاق، وذلك حين تكون مصممة بحيث لا يمكن دحضها، وهي كذلك مصممة بحيث أن أي شيء يحدث - مهما كان - يجد مكانه فيها، ومن ثم فلا شيء يمكن أن يدحضها.

وقد تردد أن بعض النظريات الفرويدية يمكن أن تكون من هذا النوع، ففرويد يقول بأن كل انسان يود قتل أبيه والزواج بأمه، فاذا انكر انسان وقال انه في الحقيقة لا يرغب في فعل هذه الامور، رد فرويد بأنه من الطبيعي ألا يكون واعيا بهذه الرغبات لانها قد تعرضت لعملية كبت، وعلى العموم فان أي شيء - مهما كان - يرغب فيه الانسان أو يفعله بوعيه، يمكن دائما اثبات أنه يرتبط بمركبه الاوديبي اللاشعوري ولا يتناقض معه، وهذا يضع النظرية الفرويدية خارج حدود العلم، هي ليست نظرية علمية لكنها علمية كاذبة، انها «دوجماتية مدعمة» مصممة أو مدعمة بحيث لا يمكن دحضها.

أتاحت هذه الاعتبارات للدكتور بوبر الفكرة السعيدة وهي توجيه تفنيد نهائي للماركسية، فقد ظل الناس زمنا طويلا يحاولون عبثا تجميع الحقائق التي يمكن أن تنقض نظريات ماركس الاجتماعية، ولا عجب في أنهم لم يفلحوا فهذه النظريات مصممة بحيث لا يمكن نقضها، وهذا في ذاته دحض لها!.

واذا كانت النظريات الماركسية الاجتماعية لا يمكن دحضها بهذا المعنى، فان هذا يعني

ـ في الحقيقة ـ أنها غير علمية ، لكن حقيقة أن إحدى النظريات لم تدحض بالفعل لا يعني بالضرورة أنها غير علمية لأنها ليست « قابلة للاختبار » ، وعلى سبيل المثال فان قانون بقاء الطاقة (وهو القانون الأول في الديناميكا الحرارية) يعتبر دائماً قانونا علميا تم اختباره جيدا ، لكنه لم يدحض ابدا ، ونحن نستطيع أن نتحدث بسهولة حول نوع الأشياء التي يمكن أن تحدث اذا لم يكن قانون بقاء الطاقة صحيحاً ، لكن النقطة الأساسية هي أنه صحيح وأن هذه الأشياء لم تحدث ، وعلى نحو مشابه فاننا يمكن ان نتحدث بسهولة عن نوع الأشياء التي كان يمكن أن تحدث اذا لم تصح القوانين الأساسية التي صاغها ماركس باعتبارها محددة للتطور الاجتماعي ، لكن النقطة هي أنها صحيحة ، وأن هذه الأشياء لا تحدث . ولسوء حظ الدحض فان الماركسية ليست غير قابلة للدحض ، فقوانينها الاساسية ـ مثل قوانين الديناميكا الحرارية ـ تتفق مع الطريقة التي تحدث بها الامور في الواقع ، وما تحول هذه القوانين دون حدوثه لا يحدث في الواقع .

ويؤكد د . بوبر دائماً أن « أي نظرية علمية موثوق بها هي أمر بالحظر ، بمعنى أنها تمنع حدوث أشياء معينة » (ت . د . ص ٣٦) ، وهكذا فان القانون العلمي « الموثوق به » أو « الحقيقي » ـ متميزا عن القانون العلمي الزائف ـ يمكن التعبير عنه على هذا النحو . « ان كذا وكيت لا يمكن أن يحدث » ، وعلى سبيل المثال فان القانون الاول في الديناميكا الحرارية يقول لنا : « إنك لا تستطيع أن تضع آلات دائمة الحركة » ، والقانون الثاني يقول لنا : « انك لا تستطيع أن تصنع آلات تبلغ درجة كفاءتها مائة بالمائة . . » ، هذه الطريقة في التعبير عن القوانين توضح بجلاء قيمتها العملية ، هكذا تحدد قوانين الديناميكا الحرارية لفنيي الآلات حدود الامكانية العملية التي عليهم أن يعملوا داخلها (وفي الحقيقة فان هذه القوانين تم اكتشافها للمرة الاولى في ارتباط تصميم الآلات البخارية) . ان الآلة لا يمكن أن تتحرك دون الوقود ، ومهمة المصمم هي أن يصمم الآلة بحيث تتحول طاقة الوقود فيها الى شغل ميكانيكي بأكفأ الطرق ، وهذا يتيح مدى واسعا من الامكانيات ـ لكنه لا يمكن أن يكون غير محدود ـ لتصميم الآلات ، ولكن اذا حدث ان أحدا استطاع تصميم آلة تتحرك بغير وقود ، أو آلة تبلغ درجة كفاءتها مائة بالمائة (في الحقيقة ، فان هذه لن تكون سوى حكاية من حكايات الجنيات) ، فان هذا سوف يدحض قوانين الديناميكا الحرارية ، وسيكون على التكنولوجيين أن يعيدوا التفكير ـ على نحو جديد وجوهري ـ في مفهوماتهم ، ولا أحد يتوقع أن يحدث هذا ، لكنه ممكن التخيل (وهذا يعني امكانية وصفه في حكايات الجنيات) . ان قوانين الديناميكا الحرارية يمكن دحضها ، ولكنها لم تدحض بالفعل . ولا شك في أن هذا سبب اعتبارها قوانين علمية « صحيحة » جدا .

والقوانين الأساسية التي صاغها ماركس باعتبارها تحكم التطور الاجتماعي هي بالمثل « تمنع حدوث أمور معينة » ، فهي تقول بأنه يجب أن يكون دائماً ثمة نوع من التناظر بين

قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، وهذا يتيح حدوث كل الامور داخل حدود مثل هذا التناظر، لكنها تنفي امكانية المضي خارج هذه الحدود، واذن فمن وجهة نظر الفعل الاجتماعي - أو ما يسميه د. بوبر «الهندسة الاجتماعية» - هي تقول ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وعلى سبيل المثال فان استخدام كل مصادر التكنولوجيا من أجل الرخاء الانساني أمر ممكن، لكنه غير ممكن دون اعادة صياغة علاقات الملكية بحيث تصبح على وفاق مع الطابع الاجتماعي للانتاج، فمن غير الممكن جمع هذه المصادر معاً في وجود الملكية الرأسمالية والربح الرأسمالي. و«الشيء الذي تمنع الماركسية حدوثه» يمكن تخيل حدوثه، والحقيقة انه في كثير من الدول الديمقراطية، تعمد القوى السياسية الرئيسية الى مثل المحاكاة الهزلية لهذا التخيل عند كل انتخابات عامة، لكن هذا لم يحدث أبداً. ولو حدث أن اجتمع التطور الاقتصادي غير المعوق مع المؤسسة الرأسمالية والربح الرأسمالي لأمكن دحض نظرية ماركس، تماماً كما لو أمكن تصميم آلة تتحرك الى الأبد لأمكن دحض قوانين الديناميكا الحرارية.

«الهندسة الاجتماعية» التي تتعامل مع الماركسية باعتبارها «دوجماتية مدعمة» تقف اذن على نفس مستوى الهندسة العادية التي تتعامل مع قوانين الديناميكا الحرارية باعتبارها «دوجماتية مدعمة»، ويرى د. بوبر أن العالم الحقيقي هو المتلهف دائماً على اختبار نظرياته بكل الوسائل الممكنة، وهو الذي يركز معظم جهوده من أجل ايجاد وسائل دحضها، لكن هذه النظرة الى العمل العلمي تتجاهل حقيقة أن الموقف العلمي يتطلب أيضا ارشاد المشروعات العملية بحيث تبقى على وفاق مع الكشف العلمي، ويبدو أن د. بوبر يعتقد أن الموقف العلمي من الكشوف الاجتماعية التي توصل اليها ماركس لا بد أن يكون مرتبطا على الدوام وبكل الوسائل بمحاولة الوقوف ضد القوانين التي صاغها ماركس على أمل دحضها، وأن الشخص ذا العقلية العلمية يجب أن يحاول الابقاء على الرأسمالية، وذلك لكي يرى ما اذا كانت قوانين ماركس لا يمكن دحضها، أما الماركسي الذي يقبل هذه القوانين والذي يرى ضرورة القضاء على الرأسمالية فهو ليس سوى دوجماتي لا يعرف مفهوم الطرائق العلمية، وهذا شيء يشبه القول بأن على الكيميائي أن يمارس الاشتغال بالسيمياء (الكيمياء القديمة) على أمل اثبات زيف قوانين الكيمياء، وأن على المهندس ضرورة توجيه القدر الاكبر من طاقته لتصميم آلة تتحرك حركة أبدية.

غير أن د. بوبر يصوغ اعتراضه أيضا على الماركسية كما يلي: ان الماركسية تمنع حدوث بعض الأشياء، ورغم ذلك فان **بعض** الاشياء التي تمنعها تحدث **بالفعل**، وفي هذه الحالة يقر الماركسيون بأنهم قد أخطأوا، ولكنهم يقولون إن «أساسيات» النظرية لم تدحض، وهذا يكشف.. كما يقول د. بوبر - أن النظرية ليست سوى دوجماتية مدعمة، فقد صاغت «أساسياتها» بحيث لا يمكن دحضها، انها ليست نظرية علمية تخضع لكل

الاختبارات لكنها نظرية غير علمية تتفادى أي اختبار.

وقد اعتبرت الثورة الروسية ـ عند د. بوبر وسواه ـ نقطة هامة في هذا السياق، فلا شك أن ماركس قال في وقت من الاوقات بأن الثورة الاشتراكية الاولى أميل لأن تبدأ في أكثر الدول الصناعية تقدما، فهو قد «منع» بدايتها في أي مكان آخر، لكن الحقيقة أنها بدأت في روسيا، وحين دحض تنبؤ مبكر (أو منع مبكر من حيث أن أي تنبؤ هو منع) قال الماركسيون ببساطة ان هناك بعض خصائص التطور الاجتماعي في بلدان معينة قد أعطيت أهمية أقل من أهميتها، وأن الثورة بدأت في روسيا «لان السلسلة تنكسر عند اضعف حلقاتها».

هل يؤدي الفحص النزيه لهذا المثال الى تأكيد الزعم بأن الماركسية دوجماتية مدعمة؟ الامر على النقيض، وتبقى الماركسية مفتوحة أمام الاختبار. بوسع الماركسيين ـ وهذا صحيح ـ أن يقدموا الاسباب لبداية الثورة في روسيا، ولكن لنفرض أنها بدأت، مثلا، في الشرق الاقصى أو افريقيا الوسطى أو أنها لم تبدأ على الاطلاق، فان هذا شيء لا يمكن أن يوضع في الحساب، وكان يمكن أن يثبت بطلان الماركسية، غير أنها قد بدأت بالفعل، وبدأت حيث أتاحت لها الماركسية أن تبدأ، والحقيقة أيضا أن ماركس نفسه ـ في مراسلاته الاخيرة ـ كتب أن ملاحظاته أميل لأن تؤدي به الى استنتاج أن الثورة ليس محتملا أن تبدأ في الدول الصناعية، فقد كانت الامور ألتي تحدث في تلك الدول تؤدي الى ارجاء الثورة التي سبق له أن توقع حدوثها، لكن الامور في روسيا كانت تؤدي للاسراع بهذا الحدوث، وكان منهجه في تناول القضايا هو المنهج المألوف عند مفكر علمي مستعد دائماً لاعادة النظر في تقديراته السابقة على ضوء الشواهد اللاحقة، لكنه لم يجد من الضروري أن يتخلى عن أساس نظريته العلمية كلما بدت له مثل هذه المراجعة أمرا لازما.

كذلك القول في حقيقة أنه كانت في بريطانيا لعدة سنوات بعد الحرب العالمية الثانية عمالة كاملة، على النقيض من تأكيدات ماركس بأن الرأسمالية تخلق دائماً «احتياطيا» من البطالة، فهذه الحقيقة لم تؤد بالماركسيين البريطانيين الى استنتاج أن كل النظرية الماركسية عن الرأسمالية والاشتراكية فقد ثبت بطلانها، لكنها أدت بهم فقط الى النظر في بعض الشروط الخاصة التي ظهرت مؤقتا في بريطانيا.

ويتفق العلماء عادة على أن التنبوءات التي توضع في ضوء نظرية عامة إذا ثبت بطلانها، فانهم في هذه الحالة يقترحون «انقاذ النظرية بتقديم بعض «الفروض الاضافية»، ولا يتم التخلي عن النظرية الا اذا كان الدليل **الوحيد** على هذه الفروض الاضافية هو انقاذ النظرية، وعلى سبيل المثال فان النظرية البطلمية القديمة التي كانت تقول بأن الكواكب تتحرك حول الارض في مسارات دائرية قد أخفقت في الاتساق مع الملاحظة، ولكن

«أنقذها» اضافة افتراض اشكال من عدم الانتظام أو الدوائر الصغرى التي يقع مركزها على محيط المدار الرئيسي للكواكب، ولكن نظرا لأن الدليل الوحيد الذي قدم لهذه الدوائر الفلكية الصغرى كان هو انقاذ النظرية، فان العلماء الآن يتفقون عموما على أن الملاحظة قد اثبتت بطلان النظرية البطلمية.

وهذا ما يقال انه «أنقذ» الماركسية كلما حدث انحراف عن تنبؤ ما، لكن الحقيقة هي أن النهج الماركسي لم يرغم أبدا على اختلاق فروض اضافية، وعلى سبيل المثال فبالنسبة لتفسير العمالة الكاملة في بريطانيا لم نضطر أبدا لتقديم فروض اضافية مثل دورة اقتصادية صغرى، لكننا ببساطة فحصنا ما حدث بالفعل، وهو لم يتجاوز أبداً حدود الامكانية التي تقدمها النظرية الماركسية العامة ووجدنا أنها أدت بالفعل الى نتائج أمكن التنبؤ بها وحسابها داخل النظرية، ومثل هذا حدث بالنسبة لمثال الثورة الروسية.

وإنقاذ النظرية الماركسية في حالات مشابهة يحمل توازنا مثيرا مع مثال آخر من نظرية حركة الكواكب، فبعد أن حلت قوانين كبلر محل النظرية البطلمية، لوحظ شيء من عدم الانتظام في حركة أورانوس ـ الكوكب السابع ـ لا يتفق والتنبوءات التي تقدمها قوانين كبلر، وهكذا افترض وجود كوكب آخر لم يلحظ وجوده من قبل، وأن تأثيره هو المسؤول عن عدم الانتظام موضع الملاحظة، وتأكد وجود هذا الكوكب الآخر (وهو الآن المسمى نبتون، الكوكب الثامن) حين وجهت التلسكوبات الوجهة الصحيحة، هكذا «أنقذت» قوانين كبلر لأنها لم «تمنع» وجود كوكب آخر لكنها سمحت بهذا الوجود. وهذا نفس الامر مع الماركسية حين يحدث شيء من «عدم الانتظام» الاجتماعي (مثل الثورة الروسية أو العمالة الكاملة في بريطانيا)، فاننا نبحث عن أسباب عدم الانتظام ونجدها.

(٣) أساسيات النظرية الاجتماعية الماركسية

هل هناك خطأ فيما يقول به الماركسيون من أن «أساسيات» النظرية الاجتماعية الماركسية لم تدحض حتى رغم ثبات البطلان عن طريق بعض الأحداث المعينة الجزئية؟ وهل هو حقاً ضعف من النظرية أن تكون أساسياتها منظمة بحيث أنها تتسع لمدى عريض نسبيا من الأحداث المحتملة؟ اذا كان الامر كذلك، فليست النظرية الماركسية وحدها، بل أن ثمة عددا آخر من النظريات التي تعتبر علمية يجب أن توضع جميعا في فئة النظريات العلمية الكاذبة، ان العلماء دائما ما يواجهون احتمالات اخفاق تنبوءاتهم، ويحاولون اذا حدث هذا أن يجدوا لها مكانا في الاطار العام لنظرياتهم؛ وهذه هي الطريقة التي تتطور بها النظريات العلمية على وجه العموم.

ولتناول مشكلة ما اذا كانت الماركسية نظرية علمية أو علماً زائفاً، يحسن أن نبدأ بالتساؤل عما تقول القضايا الأساسية للنظرية الاجتماعية الماركسية، وكيف توصل اليها ماركس.

قبل أن يصوغ ماركس قضاياه العلمية كانت الاحداث الاجتماعية - بوجه عام - تفسر في ضوء نوايا الناس أو دوافعهم، وتفسر أبنية المجتمع ومؤسساته في ضوء الأفكار السائدة، ومثل هذه الطريقة في تفسير الظواهر الاجتماعية تعاني من ضعف أساسي هو قدرتها على أن تفسر أي شيء وكل شيء، فللناس دائماً نواياهم، وأي شيء يحدث يمكن أن يفسر بأن بعض الناس قد تصرفوا حسب نوايا معينة، واذا كان هذا الشيء الذي حدث يتفق ونواياهم فخير وبركة، واذا لم يتفق فما ذلك الا لأنهم قد أخطأوا تقدير حساباتهم، أو لأن أناساً آخرين لهم نوايا مختلفة قد تدخلوا في الأمر، ونظرا لأنه من المستحيل عمليا تحديد ماذا كانت النوايا الحقيقية لأناس بعينهم، فان من الممكن دائماً أن تنسب اليهم نوايا تتفق وما حدث، وهكذا يتم تفسير ما حدث بالنوايا المفترضة والمنسوبة للناس. والامر بالمثل بالنسبة لأبنية المجتمع ومؤسساته، فأيا ما كانت هذه الأبنية والمؤسسات، يسهل دائما القول بأنها وجدت لأن بعض الناس قد فكروا في أن هذه أفضل الوسائل لتنظيم الأمور الاجتماعية، أو لأن النوايا الطيبة لبعض الناس قد أحبطها فعل آخرين. هذا النمط من النظريات (الذي وصفه ماركس « بالمثالية » لأنه يجعل للنوايا والأفكار قوة الدافع الأساسي في المجتمع) يمكن الحكم عليه بأنه غير علمي حسب المعايير التي وضعها د. بوبر للتمييز بين النظريات العلمية وغير العلمية، وواضح أن ضعفها الرئيسي هو أنها لا تجيب عن السؤال: وما الذي يجعل للناس نوايا وأفكارا مختلفة، وما الذي يجعل بعضهم أكثر نجاحاً في تحقيق نواياهم من البعض الآخر؟

وصياغة ماركس القضايا الأساسية لعلم اجتماعي متخلص من تلك الطرائق غير العلمية السابقة في التفسير وتحديد الأسباب، انما حدثت بنفس الطريقة التي حدثت في فروع أخرى من البحث، حين تهاوت النظريات غير العلمية القديمة بعد أن تمت صياغة القضايا الأساسية الملائمة لكل علم من العلوم، وعلى سبيل المثال، فان الفيزياء القديمة - والتي تضرب بجذورها الى أرسطو - كانت تفسر الحركة الفيزيقية على أساس أن كل جسم يبحث عن مكانه الطبيعي ويتغير حسب امكانيات التغير الكامنة فيه، وقد أوضح جاليليو ونيوتن وغيرهما ان تلك النظريات لا تفسر شيئاً لأنها قادرة على تفسير أي شيء. مرة أخرى فان نظرية الخلق الأصلي للأنواع البيولوجية لا تفسر شيئا لأنها تستطيع تفسير أي شيء، فكل نوع من الكائنات الحية أمكن ملاحظته يمكن تفسيره بادراجه ضمن الخطة الأصلية للخالق.

وقد أشار د. بوبر الى أن النظريات العلمية لا يتم التوصل اليها عن طريق ما يسمى « بالاستقراء » من ملاحظات عديدة، بل بالأحرى عن طريق وضع الأسئلة ثم الاجابة

عليها، على ان تكون الاجابة قابلة للاختبار بواسطة الملاحظات بكافة الوسائل، غير أنه لم يصل الى نتيجة (كان حريا أن يصل اليها) وهي أن اقامة نظرية أساسية أو مبادىء هادية لأي من مجالات البحث انما اعتمدت دائماً على طرح الأسئلة الصحيحة، وعبقرية المخترعين الكبار في العلم كانت تتمثل في قدرتهم على صياغة الاسئلة الصحيحة، وإذا حدث هذا فإن الاجابات عادة ما تكون أكثر وضوحاً. وقد صدرت نظرية ماركس عن طرحه سؤالاً عن المجتمع.

فما هو السؤال - المفتاح الذي تصدر عنه نظرية ماركس الاجتماعية؟ لا يمكن فهم النظرية دون فهم السؤال. وهذا هو السبب في أن كثيرين (من بينهم د. بوبر) أخفقوا في فهمها، وقالوا بأنها تعني ما لا تعنيه.

لقد واجه ماركس كل تلك الظواهر المعقدة المتشابكة للحياة الاجتماعية (المعاصرة والتي سجلها التاريخ معا)، وحاول أن يضمها جميعا في نظرية واحدة **ولم** يطرح ماركس السؤال: «ما الذي يفسر كل هذه الظواهر؟»، والحقيقة أن سؤالا من نوع «ما الذي يفسر كل هذه الظواهر؟» لا يمكن أبدا أن يكون السؤال - المفتاح لوضع نظرية علمية أساسية، فالظواهر التفصيلية لا يمكن تفسيرها الا بالفحص التفصيلي الذي تقوده وترشده نظرية علمية، وهي شيء يختلف كل الاختلاف عن النظرية التي توضع مقدما كي تفسرها جميعا، ان طرح السؤال: «ما الذي يفسر كل شيء؟» ليس فقط السؤال غير الصالح لنظرية علمية، بل أنه عادة نفس السؤال الذي يؤدي الى العلم الكاذب، الى شيء يفترض فيه أن يكون قادرا على تفسير كل شيء فلا يفسر شيئا، وكثيرا ما تردد الزعم بأن ماركس قد وضع في مقابل النظرية العلمية الكاذبة القائلة بفكرة واحدة تفسر كل شيء نظرية كاذبة مضادة تقول بأن المصالح الاقتصادية تفسر كل شيء لكن هذا ما لم يفعله ماركس، وقد أنكره هو وانجلس مرارا وبصورة مؤكدة وحاسمة.

ان السؤال - المفتاح الذي طرحه ماركس كان سؤالا بسيطا وثاقبا: **ما شرط قيام حياة اجتماعية من نوع معيّن؟** - حين طرح السؤال بدا الجواب واضحا: ان شرط قيام أي نوع من الحياة الاجتماعية هو أن يتشارك الناس معا في انتاج حاجات حياتهم المادية، وكانت القضية القائلة **بأن الناس كي يشاركوا في أي لون من النشاط الاجتماعي يجب عليهم أولا أن يشتركوا في انتاج ضرورات وجودهم** هي القضية الأساسية التي أقام عليها ماركس علم المجتمع.

وحين وصل ماركس الى هذه القضية استطاع أن يصوغ **المفهومات الاساسية** التي يمكن في ضوئها تحديد النمط الاجتماعي للانتاج، تلك المفهومات هي **قوى الانتاج وعلاقات**

الانتاج ، فمن أجل أن ينتج الناس اجتماعيا ضرورات وجودهم كان عليهم أن يصنعوا الادوات والوسائل وأن يكتسبوا المهارة والمعرفة لاستخدامها ، وتلك هي قوى انتاجهم ، وهم في استخدامهم لقوى الانتاج لا بد أن يدخلوا في علاقات اجتماعية للانتاج ، ذلك أن الناس « ينتجون عن طريق التعاون بطريقة معينة ، وتبادل أوجه نشاطهم » كما كتب ماركس في العمل في مقابل الاجر ورأس المال ، « فمن أجل أن ينتجوا لا بد أن يدخلوا في علاقات أحدهم مع الآخر ، وداخل هذه العلاقات فقط يمكن أن يتحقق الانتاج . . » علاقات الانتاج اذن علاقات متعددة بين الافراد و« هم يتبادلون أوجه نشاطهم ويشاركون في العمل الجماعي للانتاج » ، وهي تشمل كذلك علاقات الملكية التي يدخل فيها الناس الذين يملكون وسائل الانتاج ويستولون على الناتج ويوزعونه ، وهي تحدد البناء الاقتصادي للمجتمع ، وانقسام المجتمع الى طبقات .

وحين وصل ماركس الى استخلاص أن شرط الحياة الاجتماعية هو الاشتراك في نمط انتاج ، يتكون من دخولهم في علاقات انتاج محددة لاستغلال قوى انتاج محددة ، بدأ يضع اطار **فرض عام** حول الطريقة التي تتطور بها الحياة الاجتماعية ، يمكن أن نسميها القانون العام لكل تطور اجتماعي ، وهو يقول **بأن الناس دائماً يجب أن يطوعوا علاقاتهم الانتاجية لقواهم الانتاجية ، وأن يستنبطوا الافكار وينظموا أنفسهم في المؤسسات التي تمكنهم من هذا .**

هذه النظرية (وهي التي تعرف دائما باسم « المادية التاريخية » ، وقد قدمناها هنا في أكثر صورها تحديدا وبساطة) قد أعانت ماركس (كما قال في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي**) « كخيط هاد لدراساتي » ، وهذا يعني أنه لدراسة أي مرحلة خاصة من التطور الاجتماعي ، في الماضي أو الحاضر ، لا بد من البدء بتحديد قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، وكيف تستطيع مناقشات الناس حول الأفكار وعمل المؤسسات ان تمكنهم من تطويع علاقات الانتاج بينهم لقوى الانتاج عندهم ، هذه العملية يسرت في الوقت نفسه تفسير التيارات الرئيسية السائدة للنشاط الاجتماعي والتفاعل بينها ، وكذلك تحديد الامكانيات الفعلية والاتجاهات المحتملة للتغير الاجتماعي والتعرف عليها .

وواضح أن مثل هذه الدراسة يجب أن تكون دراسة تجريبية أو امبريقية شأن أية دراسة علمية ، ومن الضروري التأكيد هنا على أن الوقائع يجب التحقق منها فليس من الممكن استنتاجها من النظرية العامة ، فالنظرية العامة ـ شأن كل نظرية علمية « صحيحة » ترشد الباحث بأن تقول له **ما الذي يبحث عنه** ، لكنها لا تقول له مسبقا ما الذي سيجده على وجه التحديد . وواضح ـ من ناحية ـ أن الباحث قد يرتكب جميع الأخطاء المحتملة (كأن يتجاهل ـ على سبيل المثال ـ أشياء معينة تحدث ، أو يحسب نوعا من الاحداث نوعا آخر) ، دون أن تؤدي أخطاء الباحث الى دحض النظرية العامة ، بل

على العكس فان اعادة تطبيق النظرية العامة سيعين الباحث على تصحيح مثل هذه الاخطاء. ومن الناحية الاخرى فان النظرية العامة انما هي عامة بما يكفي، « مرنة » بما يكفي كي تتيح هامشا واسعا من تنويعات التطور محتملة الحدوث دون أن يثبت بطلان النظرية رغم ذلك، بل على العكس ففي الموقف المحدد تسمح النظرية ببدائل عديدة مختلفة من الأشياء التي تحدث، ومهما كان هذا الذي يحدث فهي تظل قادرة على أن تعرف كيف تفسره وتتتبع تطوره.

وقد تم اختبار النظرية المرشدة العامة للماركسية في تطبيقها على أبحاث حول أحداث خاصة أو سلاسل من الأحداث، وحتى الآن لم يثبت بطلان النظرية لكنها تأكدت، وهذا ـ كما أشرت من قبل ـ لا يجعلها غير قابلة للدحض، فبعض الأحداث يمكن أن تثبت البطلان، غير أن هذه الأحداث لم تحدث، كأن تقوم جماعة في العصر الحجري، تدبر شؤونها عن طريق حكومة برلمانية، وتدور فيها المناقشات حول حقوق الانسان أو حول الادارة الرأسمالية الناجحة.

والمنهجية التي وصل عن طريقها ماركس الى نظريته في التطور الاجتماعي هي تماما نفس المنهجية التي استخدمها داروين في اقامة نظريته عن تطور الأنواع بالانتقاء الطبيعي، وقد أشار انجلس الى هذا في خطابه الذي القاه في جنازة ماركس حين قال: « وكما اكتشف داروين قانون تطور الطبيعة العضوية اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ الانساني »، ومن الجدير بالملاحظة أن داروين وماركس كليهما نشرا نتائج بحوثهما ولا تفصل بين أحدهما والآخر إلا سنوات قليلة، وكان كل منهما يعمل وحده مستخدما نفس المنهجية العلمية في مجال بحثه.

وتقوم نظرية داروين على مقدمة أساسية هي أن الكائن العضوي الحي يعيش عن طريق التكيف مع بيئة معينة يستمد منها أسباب الحياة، وقد تحقق أن هذا هو الشرط العام لوجود الأنواع الحية، تماما كما تحقق ماركس أن الانتاج الاجتماعي هو الشرط العام لوجود المجتمعات الانسانية، وفي الحقيقة فان قضية ماركس عن النوع الانساني ـ ان البشر يعيشون في المجتمع عن طريق الانتاج الاجتماعي لضرورات الحياة ـ هي تطبيق خاص على الانسان للقانون الأكثر عمومية عن الكائنات العضوية الحية الذي توصل اليه داروين، وما يميز الانسان عن سواه من الحيوان فيما يرى ماركس هو الطريقة التي يحصل بها على متطلباته عن طريق الانتاج الاجتماعي، انما من هنا يأتي تفرد الانسان بالكلام وبكل اشكال الحياة الاجتماعية والثقافية التي ميز بها البشر أنفسهم عن سائر الطبيعة الحية، من هنا أيضا يصبح تطور الانسان اجتماعيا لا بيولوجيا، فالبشر لا يكتسبون أو يشبعون حاجات جديدة عن طريق التغيرات التي تطرأ على أعضاء أجسادهم ولكن عن طريق اكتساب قوى انتاج جديدة، وهم في ذلك يغيرون من حياتهم الاجتماعية وعاداتهم الفردية جميعا.

وبعد أن قدم داروين قضيته الاساسية بدأ يصوغ الفرض العام عن الانتقاء الطبيعي، على نفس النحو تماما مضى ماركس بعد أن وصل الى قضيته الاساسية يصوغ الفرض العام عن تطويع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، وقد اختار داروين وغربل - في عمله - حشدا هائلا من المعطيات، وأوضح بالتفصيل كيف يعمل فرضه العام بنجاح، واستطاع أن يجد لكل مظاهر الشذوذ البادية مكانا في نظريته العامة، وقد فعل ماركس في عمله الشيء نفسه، كانت المنهجية العلمية المستخدمة هي هي، وهكذا فإذا كانت المادية التاريخية لتُرْفَض بإعتبارها علمية كاذبة، فكذلك يجب أن ترفض تطور الأنواع بالإنتقاء الطبيعي.

هذا الحديث عن التوازن في المنهجية العلمية بين النظريات التطورية عند داروين وماركس لا يسقط - بطبيعة الحال - أوجه النقد التي وجهها ماركس نفسه لبعض الجوانب الإضافية في النظرية العامة لداروين. فقد أضاف داروين الى الفرض العام عن الانتقاء الطبيعي مفهوماً إضافياً - أخذه عن مالتوس - عن «الصراع من أجل الوجود» و«البقاء للأصلح»، وقد نقد ماركس هذين المفهومين الإضافيين، وقد أصبح الآن من المتفق عليه أن هذه كانت وجوه ضعف، وهكذا لم تبق نظرية داروين على الصورة الأصلية التي قدمها بها، لكن النظرية الداروينية «الأساسية» عن التطور بالانتقاء الطبيعي قد بقيت.

وبطبيعة الحال فان نظرية ماركس تفتقد تلك «الدقة» المميزة للعلوم التي تتناول ظواهر فيزيائية وكيميائية، ذلك أن التعميات والقوانين الموجودة في النظرية ليست مصاغة في حدود كمية، ويقال ان هذا يدخل في نظرية ماركس لونا من الغموض غير العلمي، مرة أخرى: اذا كان هذا الاعتراض يجعل من نظرية ماركس نظرية غير علمية، فهو يجعل من نظرية داروين غير علمية كذلك، ويبقى أنه ليس ثمة انسان عاقل يتوقع أن تتخذ كل التعميات عن التطور الاجتاعي والبيولوجي شكل الصياغة الكمية التي تتخذها الميكانيكا أو الديناميكا الحرارية.

وجدير بالملاحظة أنه رغم تلك الاختلافات التي ندركها في العلوم «المضبوطة» فان نفس العملية لاقامة نظرية أساسية في تلك العلوم هي نفسها التي رأيناها في النظريات الاجتاعية والبيولوجية عند ماركس وداروين، وعلى سبيل المثال ففي اقامة النظرية الاساسية للميكانيكا كانت الفكرة التي تم قبولها هي أن شرط وجود أي جسم في حركة نسبية ازاء الاجسام الاخرى هو أن له حركة معينة خاصة به تتأثر بقوى خارجية، وما دام قد تم اكتشاف هذه الفكرة الأساسية أمكن بالتالي صياغة المفاهيم الأساسية عن الكتلة والقوة والقصور الذاتي والطاقة وما اليها على نحو ما صيغت قوانين الميكانيكا، وهذا يناظر المفهومات الاساسية التي صاغها ماركس عن علاقات الانتاج وقوى الانتاج (لكنها في هذه الحالة الاخيرة ليست كمية).

تدقيق النظر اذن في الافكار الاساسية عند ماركس يكشف عن طابعها العلمي، وفشل د. بوبر في التقاط هذه الحقيقة يصور فشله ـ في عمله المنشور عن المنهج العلمي ـ في التقاط اكثر من جانب من جوانب العملية العلمية، فهو يقول أن العلم يبدأ بوضع «تكهنات» (Conjectures) أو «تخمينات» قابلة للدحض، ثم نبدأ في استنباط الوسائل والطرق لدحضها، حتى هنا فهذا صحيح، ولكن رغم أن جسم النظرية العلمية يتكون مما هو أكثر من مجموعة التكهنات القابلة للدحض، والتي تتعدل بطرائق مختلفة أو تستبدل بتكهنات أخرى كلما مضت عملية اثبات الزيف في سبيلها، فكل علم متطور يقوم على نظرية أساسية تقود أبحاثه وتهديها، هذا ملمح من ملامح العلم لا يقف د. بوبر أبدا ليفحصه، ربما لأنه لا يثق في تعبيرات مثل «النظرية الاساسية»، ويعتبر أنها تذكرنا بالميتافيزيقيات العلمية الكاذبة.

هذا النقص يتضح حين يقول بعد أن يذكر أن «كل نظرية علمية» صحيحة «...تمنع أشياء من الحدوث» وإنه «كلما زادت الأشياء التي تمنعها النظرية من الحدوث كلما كانت أفضل..» (ت. د. ص ٣٦).

وفي تحديده كيفية الحكم على «صحة» النظرية العلمية، يبدو أن في ذهن د. بوبر أمثلة على غرار القول في علم الحيوان بأن «النسور لا تصيد الذباب»، وهو قول صحيح جيد الاثبات، غير أن قيمته العلمية ـ من حيث هو أحد موضوعات علم الحيوان ـ قيمة تافهة. فهو ببساطة يمنع النسور من صيد الذباب ويسمح لها بان تفعل أي شيء آخر، غير أن التقرير العلمي الدقيق عن النسور يجب أن يكون أكثر دقة فيما هو ممنوع وما هو مسموح به لهذه الطيور، وعلى أي حال فان ما ينطبق دون شك على عناصر نظرية علمية حول ظاهرة بعينها، لا ينطبق على النظريات العامة جدا والقوانين العامة جدا، والتي تصلح ـ بفضل عموميتها هذه ـ أن تكون أسس كل نظرية علمية تتناول فئة كاملة من الظواهر (بيولوجية، فيزيائية، كيميائية، اجتماعية، وما الى ذلك) فمثلا القانونان الاول والثاني من قوانين الديناميكا الحرارية «يمنعان» الطاقة ألا تبقى و«الانتروبيا» (الطاقة غير المستفادة) ألا تزيد، ويسمحان لاي شيء أن يحدث بعد هذين المنعين. مرة أخرى ان النظرية الداروينية تمنع ببساطة الانواع أو التنوعات أن تبقى طويلا دون التكيف مع بيئتها (وهو منع شديد التسامح)، وكذلك فالنظرية الماركسية ببساطة تمنع المجتمعات من التطور دون أن تطوع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، مثل هذه النظريات والقوانين لن تكون «أصح» اذا كان ما تمنعه أكثر، بل على العكس انها لن تكون أكثر صحة اذا زاد ما تمنعه.

وما يبدو أن د. بوبر قد تجاهله في هذا التصريح عن المنع والدحض هو عمل **التجريد والتعميم** في النظرية العلمية، فمهمة النظرية «الأساسية» هي أن تجرد الشرط الضروري أو العام للوجود من الظاهرة موضوع الدراسة، وأن تقدم التعميمات المتفقة معه، مثل هذه النظرية الأساسية ـ المجردة جدا والعامة جدا ـ لا، ولن، ولا تستطيع ارضاء مبدأ د. بوبر القائل بأنه «كلما زاد ما تمنعه النظرية كلما كانت أفضل»، وفي الحقيقة انه من الصعب أن نفهم لماذا وما هي الاسباب التي حدت بدكتور بوبر أن يضع هذا المبدأ، اللهم الا أنه يقدم له عصا يستطيع أن يضرب بها الماركسية، غير أنها عصا ليست «حسنة» وهو في استخدامه لها قد سمح لنفسه بأن ينضم الى تلك الزمرة العديدة والمتميزة والتي يؤدي بها عداؤها للشيوعية الى فساد أحكامها.

وباختصار فان د. بوبر في قوله بأن الماركسية ليست سوى «دوجماتية مدعمة» قد تجاهل كل التجاهل النظر في منهجية ماركس الفعلية، وفي الحقيقة فان ماركس قد وضع أسس نظريته في المجتمع على نفس النحو الذي وضع به آخرون أسس العلوم الاخرى، وهذا ثابت بوضوح فيما قاله ماركس، وسنرى أن تجاهل د. بوبر منهجية ماركس الحقيقية أدى به لأن يفسر نظرية ماركس بأنها تعني كل أنواع العلمية الكاذبة (مصاغة في شكل نعوت تسيء الى السمعة مثل «النزعة التاريخية» و«النزعة الجوهرية»)، والتي لا يمكن أن تكون نتاج منهج ماركس العلمي، ولم يقل بها ماركس أبدا.

وبدل فحص منهج ماركس العلمي تناول د. بوبر بتطويل واسهاب «أصول» نظرية ماركس في فلسفة هيجل. وكان هيجل فيلسوفا قد تقبل وجهة النظر المثالية في الشؤون الانسانية، بمعنى أن الافكار هي التي عليها المعول في كل شيء، لكنه على عكس أولئك الذين قالوا ـ ولا زالوا يقولون ـ أنه ليس هناك تفسير للأفكار وأنه ـ من ثم ـ ليس هناك «قانون للتطور» في التاريخ الانساني، فان هيجل رأى قانونا للتطور التاريخي، هو على التحديد القانون المنطقي لاستخلاص الافكار، صحيح أن ماركس قد تأثر تأثرا كبيرا بمفهوم هيجل لامكان اكتشاف قانون للتطور، ولكن ليس بتفكير هيجل في هذا القانون للتطور، فقد رفض تماما مثالية هيجل، وحاول بدلها أن يصل لصياغة أساس قانون للتطور باستخدام المناهج المترابطة للعلم التجريبي، وأسمى هذا «بايقاف هيجل على قدميه»، وكانت النتيجة هي نظرية المادية التاريخية.

د. بوبر ـ من الناحية الاخرى ـ يستنتج أنه ما دام ماركس معجبا ومتأثرا بهيجل، فان نظرية ماركس نابعة عن هيجل، وهي من ثم غريبة عن العلم غرابة نظرية

هيجل عنه ، لقد استنتج أن نظرية ماركس هي في جوهرها غير علمية على أساس أنها نابعة عن هيجل. مثل هذا النوع من التفسير يأتي ـ للمصادفة ـ غريبا عن رجل خصص جهدا كبيرا لفضح مغالطة معرفة شيء ما ، معرفة « جوهره » ، بالتنظير حول « منابعه » أو « مصادره » .

(٤) هل تسمح الماركسية بتناقضات منطقية؟

يقول د . بوبر ـ بعد ـ أن ما يجعل الماركسية « دوجماتية مدعمة » هو استخدامها « للديالكتيك » ، الذي يعتبره معارضا للعلم معارضة تامة ، أنه لا يعترض كثيراً على « مادية » ماركس قدر ما يعترض على « ديالكتيكه » : « رغم أنني لا يجب أن أصف نفسي بأنني مادي ، الا أن نقدي لا يتجه ضد المادية » ، ويقول : « ان العنصر المادي في هذه النظرية يمكن اعادة صياغته بسهولة نسبية بحيث لا يوجه اليه اعتراض جدي » (ح . ن . ص ٣٣١ ـ ٣٣٢) ، ولكن « بفضل الديالكتيك . . . أقامت الماركسية نفسها دوجماتية ذات مرونة كافية ـ باستخدام الديالكتيك ـ كي تتفادى أي هجوم لاحق ، وهكذا أصبحت ما أسميته دوجماتية مدعمة ، (ت . د . ص ٣٣٤) .

واتساقا مع طريقته في الدحض المدعم ، يبدأ د . بوبر بأن يقول ما يعني « الديالكتيك » ، ويجعل منه شيئا بالغ الحمق والغباء .

« الديالكتيك . . . نظرية ترى أن شيئا ما ـ والفكر الانساني على وجه الخصوص ـ يتطور بطريقة تتميز بما تسميه المثلث الديالكتيكي : الموضوع ، نقيض الموضوع ، التركيب » . (ت . د . ص ٣١٣) .

في مقابل هذا ، يحسن أن نستعيد ما قاله لينين في كتابه المشهور « **من هم أصدقاء الشعب وكيف يحاربون الاشتراكيين الديمقراطيين** » : « ان كل من قرأ تعريف ووصف المنهج الديالكتيكي كما قدمه انجلس سيرى انه حتى المثلثات الهيجلية لم ترد عنها اشارة واحدة ، وكل ما يبلغه هو أن التطور الاجتماعي انما هو عملية تطور طبيعية ـ تاريخية . . . وما أسماه ماركس وانجلس بالمنهج الديالكتيكي لا شيء أكثر او اقل من المنهج العلمي في علم الاجتماع ، والذي يتكون من النظر الى المجتمع باعتباره كائنا عضويا حيا ، في حالة دائمة من التطور ، تتطلب دراسته تحليلا موضوعيا لعلاقات الانتاج التي تؤلف التشكيلة الاجتماعية المعطاة ، وفحص قوانين ادائها لوظيفتها وتطورها . . » .

يتفق وهذا تماما ما قاله لينين أيضا: « ان اكثر ما هو أساسي في الماركسية هو التحليل العيني للشروط العينية » وأن « الديالكتيك الحق » هو « التحليل التفصيلي الدقيق لعملية ما ».

و د. بوبر قد قرأ بالطبع ماركس وانجلس (رغم أنه من المحتمل أنه لم يقرأ لينين)، لكنه بعد أن قرأهما استنتج أنهما لم يعنيا ما قالاه، وتولى هو أن يقول عنهما. وبعد أن دس عليهماتلك « النظرية » التي تبدو متماسكة بأن شيئا ما - والفكر الانساني على وجه الخصوص - « يتطور دائما عن طريق « الموضوع » و« نقيض الموضوع » و« التركيب »»، راح يدس عليهما نتيجة منطقية أكثر سخفا من النظرية المزعومة.

فحسب النظرية « الديالكتيكية » في « المثلثات » فان الموضوع ونقيض الموضوع هما « متناقضان »، ومن ثم يقول د. بوبر أن الديالكتيكيين « يؤكدون أن التناقضات لا يمكن تجنبها، ما دامت تحدث في كل مكان من العالم، مثل هذا التأكيد يهدف الى الهجوم على ما يسمى « بقانون التناقض » (أو بشكل اكثر دقة « قانون استبعاد التناقضات ») في المنطق التقليدي وهو قانون يقول بأن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تصدقا معا، أو بأن القضية المكونة من الجمع بين مقولتين متناقضتين لا بد من اعتبارها خاطئة على أسس منطقية خالصة » (ت. د. ص ٣١٦)، وهكذا يستنتج أن الديالكتيك يقوم على سخف تأكيد أن القضايا المتناقضة في ذاتها منطقيا هي قضايا صحيحة.

وهذا في الحقيقة سخف مطبق. لكن ماركس ليس مسؤولا عن القول به، فهو لم يقل أبدا شيئا من هذا القبيل، بل هو على العكس كان يؤكد دائما (شأن اي باحث علمي) أن بعض التعميمات خاطئة لانها تتناقض مع بعض الوقائع التي ثبتت صحتها، ولم يكن له أن يفعل هذا اذا كان يرى أنه يمكن الاستغناء عن « قانون استبعاد التناقضات » المنطقي، فلو أمكن افتراض صحة قضيتين بينهما تناقض منطقي أمكن كذلك لمثل هذا التعميم أن يكون صحيحا حتى لو تناقض مع وقائع ثبتت صحتها، في هذه الحالة يمكن لكل انسان أن يقول مايشاء، فلن تكون ثمة مقاييس للصحة أو البطلان، وعلينا - كما قال د بوبر بحق: « أن نتوقف عن أي نوع من النشاط العلمي، لأن هذا يعني تدميرا نهائيا للعلم ». (ت. د. ص ٣١٧).

ودس د. بوبر على الماركسية ذلك الرأي السخيف بأن التناقضات المنطقية مسموح بها في قضية صحيحة انما يرجع الى أنه لعب بكلمة « التناقض » على نحو ما حدث من الشخصيات التي لقيتها آليس في أرض العجائب..

واذا وصف شخص شخصا آخر بأنه « كتلة من المتناقضات » فلن يكون بوسع أحد سوى الارنب البرية وصانع-القبعات في أرض العجائب ود. بوبر أن يستنتج بأن المقولة

الصحيحة عن شخصية هذا الرجل هي منطقيا متناقضة في ذاتها، وعلى نفس النحو كتب ماركس عن « تناقضات الرأسمالية »، مشيرا الى أنه في تطور الرأسمالية فان الجمع بين « الانتاج ذي الطابع الاجتماعي socialised production » و« الاستحواذ الخاص » يؤدي الى صور من التوتر وعدم الاستقرار، لكن القول بأن الرأسمالية تجمع بين الانتاج ذي الطابع الاجتماعي والاستحواذ الخاص، وبين هذين علاقة يمكن وصفها ـ دون اساءة استخدام اللغة ـ « بالتناقض » ـ مثل هذه المقولة لا يمكن القول بأنها تحمل تناقضا في ذاتها أو أنها غير متسقة، لكنها مقولة تامة الاتساق، قابلة لاثبات الصدق أو الكذب. وليس ثمة عبارة في « التحليل العيني للشروط العينية » أو في « التحليل التفصيلي الدقيق لعملية ما » الذي قام به ماركس أو أنجلس أو لينين أو أي ماركسي مسؤول يمارس المنهج الديالكتيكي، والذي عن طريقه يبرزون ويكشفون « التناقضات » في الشروط والعمليات، يمكن أن تحمل أقل قدر من التناقض المنطقي.

وبعد أن خلص د. بوبر الى أن الماركسية تعني القول بجواز وجود التناقض المنطقي، راح ـ في زهو المنتصر ـ يلقي باعلانه الاخير وهو أنها « دوجماتية مدعمة » ذلك أننا لو أصبحنا مستعدين لأن نتقبل التناقضات، فلن يعود كشف التناقض في نظرياتنا حافزا لنا للعمل على تغييرها، بعبارة أخرى ان كل النقد (الذي يتجسد في ابراز التناقضات) سيفقد قوته، وسيكون الرد على النقد هو: « ولم لا؟ » وربما أيضا بصيحة حماسية: « آه تلك هي النقطة! أي أننا نرحب بالتناقضات التي كشفت لنا عنها.. ». (ت. د. ص ٣١٧)، وهكذا.. فأنت لا تستطيع دحض الماركسية، لأن الماركسية ترى أن الدحض أو التناقض لا يكشف بطلانا أو تناقضا. هذا التفسير « لدوجماتية ماركس المدعمة » كما يقدمه د. بوبر لا يتفق تمام الاتفاق ـ بطبيعة الحال ـ مع تفسيرات أخرى يقدمها د. بوبر لكيفية تفادي الماركسية للدحض. ولكن لا أهمية لهذا كله! فدحضه المدعم لن يفشل أبداً، فمهما كان ما يقوله ماركس أو الماركسيون فانه سيجد الطريقة كي يقول ما نعنيه بحيث يحوله لسخف خالص.

وخارج أرض العجائب، فمن المألوف القول بأن « الديالكتيك » الماركسي معني بفهم الأشياء « في تغيرها وفي صلاتها المتبادلة »، وصياغة « قوانين » حول كيفية حدوث هذا التغير والصلات المتبادلة.

وكما قال انجلس في مقدمة « انتي ـ دوهرنج » فمن الخطأ « ونحن نفكر في أشياء مفردة أن نفقد رؤية صلاتها المتبادلة » أو « في دراسة وجودها أن ننسى ظهورها الى الوجود واختفاءها.. »، واذا وقع أحد في هذا الخطأ فسينتهي ـ كما أكد انجلس ـ الى الوقوع في التناقضات، ذلك أنه « لأهداف الحياة اليومية، فنحن نعرف ونستطيع أن نقرر بسهولة ـ مثلا ـ ما اذا كان هذا الحيوان حيا أو ميتا، لكننا لو فكرنا في الامر اكثر فربما يبدو

لنا هذا السؤال معقداً جدا . . . فمن المستحيل أن تحدد لحظة الموت ، فعلم وظائف الأعضاء قد اوضح أن الموت ليس حدثا لحظيا مفاجئاً لكنه عملية طويلة ممتدة ، وبنفس الطريقة فان كل كائن عضوي هو في أي لحظة هو هو وهو ليس هو ، في كل لحظة هو يتمثل مادة من الخارج ويخرج مادة أخرى ، في كل لحظة تموت خلايا في جسده وتولد خلايا جديدة ، والحقيقة انه ـ خلال فترة تقصر أو تطول ـ فان كل مادة جسده تتجدد . . . وهكذا فالكائن العضوي في جميع الأوقات هو ذاته وهو شيء آخر غير ذاته . . » وهكذا . . فاذا أنت تجاهلت طريقة مجيء الأشياء الى الوجود وتوقفهما عن الوجود ، طريقة تحللها وتجددها ، طريقة وجودها فقط في علاقات متبادلة معقدة بغيرها من الأشياء ، وحاولت أن تحدد حالة كل شيء في كل لحظة بصرف النظر عن تغيراته وعلاقاته ، فلا بد أن تقع في مقولات متناقضة عنه ، فتقول « انه كذا . . » و« انه ليس كذا . . » .

فماذا يعني هذا كله؟ انه لا يعني بالتأكيد اننا يجب « ان نستعد للتخلي عن التناقضات (المنطقية) » ، بل على العكس ، فان حدوث التناقضات المنطقية دلالة على أن المقولات المستخدمة في وصف الاشياء مجردة عن « صلاتها المتبادلة » و« طريقة مجيئها الى الوجود وزوالها » ليست كافية في « التحليل العيني للشروط العينية » ، أما حين نستبدل ـ حسب مباديء الديالكتيك ـ هذا التجريد والتحليل الناقص للأشياء « التحليل التفصيلي الدقيق للعملية » فان التناقضات المنطقية تنتهي .

ولكي نصف ـ على سبيل المثال ـ كيف يجدد الكائن العضوي خلاياه خلال تفاعله مع بيئته ، ولكي نصف العلاقات « المتناقضة » لعمليات الانحلال والتجدد التي تتكون منها حياته ، فاننا لا نستخدم عبارات متناقضة منطقيا ، بل على العكس ، فان التحليل كله يتم به ملتزما التزاما دقيقا بمبدأ الاتساق أو عدم التناقض كما يقول به المنطق الشكلي ، والديالكتيك لا يغرينا بعدم الاتساق ، بل على العكس أيضا فانه يتقبل أشد صور المنطق الشكلي صرامة في اتساق القضايا . فان تقول « ان الشيء هو نفسه وليس نفسه » فهذا تناقض منطقي لا يستطيع أحد ذو عقلية علمية أن يكون « مستعدا للتخلي عنه » ، أما أن تقول : « أنه في كل لحظة يتمثل مادة جديدة ويخرج مادة قديمة » ، فان هذا تفسير اكثر دقة ولا يحوي تناقضا منطقا أيا كان . ان الديالكتيك لا يسمح بالتناقض المنطقي لكنه يتخلص منه .

والحقيقة انه اذا قال أحد عن شيء : « انه نفس الشيء رغم أنه ليس نفس الشيء » فان السؤال الذي تستثيره هذه العبارة الملغزة على الفور هو : « على أي نحو هو نفس الشيء ، وعلى أي نحو هو ليس نفسه؟ » ذلك أنه (كما ذكر أرسطو حينما صاغ قانون نفي التناقض في صورته الاصلية) اذا قلنا ان هذا هو نفس الشيء من كل ناحية وهو ليس نفس الشيء من كل ناحية ، فان هذا تناقض منطقي غير مقبول ، واذا فسرنا هذا بأنه . . في كل لحظة

يتمثل شيئاً جديدا ويخرج شيئاً قديما » فاننا نكون قد أجبنا على السؤال : على أي نحو يتغير الشيء في حين يظل رغم ذلك هو نفسه ، حين نقدم معلومات حول العملية التي تتم داخل الشيء فهذا يفسر لنا أنه في حين يظل الشيء هو نفسه فيما يتعلق بمظهره الخارجي ، فانه يتوقف عن أن يكون هو فيما يتعلق بالمادة التي تكونه . من هذا نستطيع أن نستنتج أنه في كل الاحتمالات فان المظهر الخارجي ـ عاجلاً أو آجلاً ـ سيتغير كذلك ويصبح مختلفا نتيجة التغيرات الداخلية .

حين يقدم أحد اذن ـ حسب مبادىء الديالكتيك ـ « بتحليل تفصيلي دقيق للعملية » كاشفا عن جوانبها المتناقضة ، وكيف أن طابع وطريقة تغير الكل محدد بالعلاقة بين هذه الجوانب المتناقضة ، فان النتيجة ستكون لا شيئا بعيدا عن التناقض المنطقي الداخلي فحسب ، لكنها ستحقق كذلك كل المعايير المنطقية للقضية العلمية ، اننا سنحصل على قضايا يمكن اختبار صدقها أو كذبها ، وهي كذلك صالحة لتخطيط نتائج محتملة حول التطور التالي للعملية موضوع الدراسة .

وهذه النقطة ـ بالمناسبة ـ يمكن أن توضع في صياغة شكلية حسب قواعد المنطق الشكلي :

اذا كانت (ح) هي العملية وبها جانبان أو ناحيتان متناقضتان (أ) ، (ب) ، فاذا وقف أحد عند (أ) في ذاتها بعيدا عن علاقتها بـ (ب) ، لأمكن أن يستدل على نتيجة عن (ح) مؤداها أن « أ (ح) » ، كذلك فيما يتعلق بالجانب الآخر فانه يمكن أن يستدل أن « ب (ح) » ، وهاتان نتيجتان غير متسقتين احداهما مع الاخرى . أما اذا قام بتحليل صحيح لـ (ح) ، فسيصل الى نتيجة أن « أ ب (ح) » ، هذه النتيجة تقرر نمط العلاقة والتفاعل بين الجانبين المتناقضين في (ح) . ومنها يمكن أن نستدل على التطور المحتمل لـ (ح) .

ان الديالكتيك الماركسي لا يسمح ـ حسب الزعم ـ بالتناقض المنطقي ، ولا هو يقدم ـ حسب الزعم ـ قضايا لا يمكن اختبارها ، لكنه على العكس تماما وبدقة ، فهو يقدم قضايا علمية يمكن اختبارها ، أما بالنسبة لدكتور بوبر فان كل ما فعله هو أن استخرج سخافات منطقية من نظرية علمية كاذبة حول « مثلثات » ، ثم قال لقرائه برزانة ووقار : هذا ما تعنيه الماركسية! . ولست أستطيع مقاومة اغراء السؤال : من أكثر غباوة في تصور د . بوبر : الماركسيون أم قراؤه الذين يتوجه اليهم بهذا اللغو؟ .

(٥) المادية الديالكتيكية والمنهج العلمي

اذا كانت المادية الديالكتيكية ليس لغواً ، كما يحاول أن يصورها د . بوبر فماذا تقول

بالضبط؟ ما مضمونها وهدفها من حيث هي فلسفة؟

ثمة شيء يجب أن يكون واضحا منذ البداية هو أن ماركس وانجلس لم يحدث أبداً ان قدما في أي مكان بيانا منهجيا كاملا عن المادية الديالكتيكية. كل ما فعلاه هو أن قدما حججا ضد وجهات نظر فلسفية أخرى ووضعا بعض المبادىء الهادية لتطوير فلسفتهما. وهكذا فان المبادىء العلمية الفلسفية بحاجة لاستنباطها، والماركسية في هذا المجال تعني استنباطها على أساس تتبع الارشادات التي قدمها ماركس وانجلس، تتبعها بطريقة لا تتضمن عقائد قاطعة لا أساس لها، أو أنواع من المحال والسخف، ولكن بطريقة تتفق وتقدم المعرفة المنطقية والعلمية والتكنولوجيا الاجتماعية المنجزة حديثا، وقد سار هذا كله شوطا بعيدا تجاوز أيام ماركس، ورغم أن د. بوبر يبدو أنه يظن أن الماركسي المخلص هو - بالتعريف - جاهل بتقدم التحليل المنطقي والرياضي والاكتشافات العلمية والانجازات التكنولوجية، على أن دور الماركسي الحق هو - على النقيض تماما - أن يضع كل هذه الامور في اعتباره وأن يصوغ الموقف الماركسي وفقا لها، فالماركسية هي - كما ذكرت - استمرار لعمل ماركس، وحول هذا لا مناص من أن يدخل الماركسيون في جدل أحدهم مع الآخر، كمايدخلون في جدل مع خصوم الماركسية، بهذا يتطور الامر، وبهذا يستمر.

وهنا قد يتصور ممارس الدحض المدعم أنه يقتنص منفذا للتلميح الى الدوجماتية المدعمة، (وهو سيسأل) اذا كانت الماركسية مسموحا لها بمثل هذا التطور العقلي والعلمي، ألا يمكن إذن لأي قضية ثبتت صحتها أن تعلق عليها لافتة الماركسية، وأن تنزع هذه اللافتة بحكم هذا التعريف عن أي قضية مشكوك بصحتها حتى لو كان قائلها ماركسيا؟. وواضح أن هذه ليست سوى مماحكة. ان تطور الماركسية سيظل مستمرا طالما ظل يتبع المبادىء الرئيسية الهادية، أما اذا دحضت هذه المبادىء فستنهار الماركسية، حتى لو ظل ما بقي بعد ذلك يسمى بالماركسية فلن يكون غير منتحل كاذب لشخصيتها، وذلك على نحو ما نرى الطفل في الرجل الذي أصبحه، أما اذا حدث في لحظة معينة أن ضرب ذلك الرجل على رأسه، ثم دفن في التراب، وظهر آخر يتخذ اسمه فلن يكون غير مزيف منتحل، ان هذا يسري على كل شيء ينمو، بما فيها النظريات العلمية.

وانني أوافق د. بوبر تماما على أن كل الآراء يجب أن تخضع للاختبار الدائم، وأن يتم تعديلها، أو حتى التخلي عنها - اذا كان ذلك ضروريا - في ضوء هذا الاختبار، واذا كنت أنا - رغم ذلك - لا أزال ماركسيا فليس معنى هذا أنني أستثني الماركسية من هذا المبدأ النقدي، ولكن لأنني لا أفسر الاتجاه «النقدي» باعتباره يستتبع استعداداً فوريا للنكوص على العقبين استرضاءا لكل «ناقد». وبالنسبة لي فانني ماركسي لأنني لم أجد بعد أي حجة منطقية أو علمية تدحض الماركسية، في حين أنني أجد الكثير مما يسهم في تطورها، وفي الوقت نفسه فإنني أجد كل الحجج التي تزعم أنها تدحض الماركسية ليست حججا

منطقية ولا علمية.

وحتى نصل الى فكرة عامة عن المادية الديالكتيكية ـ من حيث هي النظرة الفلسفية الاساسية الممثلة أو المطبقة في النظرية الاجتماعية الماركسية ـ بمعنى ماذا تقول وتعني فى مصطلحات معاصرة، يحسن أن نبدأ بأن نضع في الاعتبار أولا نوع السؤال الذي تبحث له عن اجابة، وثانيا نوع الاجابات التي تقوم في تضاد معها، وعلى وجه العموم فهذان اعتباران لهما اهمية قصوى في عرض الافكار وتفسيرها، والطريقة الاكيدة لسوء فهم أو سوء تصوير ما يعنيه الناس هي أن نفترض فيهم الاهتمام بسؤال غير السؤال الذي يهتمون به فعلا، ومعارضة آراء غير الآراء التي يهتمون فعلا بأن يعارضوها.

أبدأ ـ اذن ـ بالاشارة الى سؤال يفترض أحيانا أن على المادية الديالكتيكية أن تجيب عليه، لكنه ليس السؤال الذي تبدأ بطرحه المادية الدياليكتيكية اذ لا تبدأ بالقاء سؤال: «ما طبيعة الكون؟» وهي من ثم لا تتكون من مجموعة من القضايا حول «كلية الأشياء» أو «كل شيء» أو «العالم ككل» أو «الجوهر النهائي للاشياء» أو «البنية النهائية للواقع». واذا كان يفترض في المادية الديالكتيكية انها هذا النوع من «النظم الميتافيزيقية» التي تقدم اجابات عن هذا النوع من الاسئلة، فلا شك في أن هذا سوء فهم وسوء تقديم لها منذ البداية، وقد أثبتت الدراسات الحديثة في المنطق والمنهج العلمي بشكل حاسم أن هذه كلها اسئلة سيئة الصياغة، وأي اجابات لها لا تساوي شيئا لأنها غير قابلة للاختبار على أي نحو، وكما قال انجلس بحماس ـ مستبقا هذه الدراسات ـ في «**لودفيج فيورباخ**»: «علينا أن ندع» الحقيقة المطلقة «جانبا... وأن نهتم بدل ذلك بالحقائق النسبية التي يمكن الوصول اليها عن طريق العلوم الوضعية..»، وقال في مقدمة «**انتي ـ دوهرنج**»: «إن المادية الحديثة... تعد بحاجة لأي فلسفة تقف فوق العلوم الاخرى.. فما سيظل يواصل البقاء مستقلاً عن كل الفلسفات السابقة هو علم التفكير وقوانينه ـ المنطق الشكلي والديالكتيك، وكل شيء آخر قد اندمج في العلم الوضعي للطبيعة والتاريخ».

تعلمنا الماركسية وفلسفة المادية الديالكتيكية على وجه التأكيد أن النظرية التي تقف على أرض ثابتة والجديرة بالثقة عن أنفسنا والعالم من حولنا يمكن التوصل اليها فقط بالفحص المنهجي للظواهر الجزئية القابلة للملاحظة، وهي دائماً خاضعة لاختبارات الخبرة والتجربة. التساؤل اذن عن بناء العالم ككل، أو نوعية الأشياء الموجودة وخصائصها وعلاقاتها، مقدما وقبل الفحص، ثم التطوع بتقديم نظرية تجيب ـ على أسس فلسفية عامة ـ بأنه «يجب أن يكون الأمر هكذا..»، هذا أمر يناقض الماركسية كما يناقض القواعد المتفق عليها في المنطق والمنهج العلمي، الاقرب للعقل والمعقول هو السؤال حول طبيعة وتركيب

وبناء أو قوانين مسلك موضوعات أو عمليات قابلة للملاحظة ، والبحث عن الاجابة بمنهج العلم واختبارها في ضوء الممارسة أو التجربة ، ومثل تلك المعرفة التي نحصل عليها عن « كلية الاشياء » لا سبيل اليها الا بأن نضم معا عناصر المعرفة حول أشياء بعينها ، ولن تكون في هذه الحالة سوى معرفة جزئية وناقصة . وأكثر من ذلك ، ان الماركسية عملية بمعنى أنها تهدف لتطوير النظرية كي توجه الممارسة ولكي تختبر في الممارسة . أما تلك النظريات المتضخمة حول « العالم ككل » فلن ترشد الممارسة بل تعرقلها ، وهي غير قابلة لاي اختبار عملي . لكيْ ترشد الممارسة نحن بحاجة لنظريات قابلة للاختبار حول ما يعنينا في الممارسة (كما يؤكد د . بوبر نفسه) .

ان السؤال الذي تقترح المادية الديالكتيكية اجابة له يدور - بالأحرى - حول النهج أو المنهج الذي يجب التزامه في وضع وتطوير نظريات موثوق بها تقود الممارسة وتختبر في الممارسة ، هي لذلك ترفض الدعوة : « نرجوك ضع لنا نظرية عن طبيعة العالم » وتقبل الدعوة : « من فضلك قرر المباديء التي يمكن التزامها في وضع نظريات » ، وحين نتحدث عن « المادية » و« الديالكتيك » منفردين أو مجتمعين ، فنحن لا نضع نظرية فلسفية حول « كل شيء » تنقض أو تؤكد نظريات علمية حول أشياء بعينها ، لكننا نضع المباديء المنهجية أو الهادية التي نوصي بها لوضع نظرية .

وسنرى فيما بعد أن المادية الديالكتيكية وهي تجيب عن السؤال : « قرر لنا المباديء التي يجب الالتزام بهافي وضع النظريات » فهي تجيب رغم ذلك - وبمعنى من المعاني - عن السؤال : ما طبيعة العالم ؟ » ، ذلك أن الاجابة عن السؤال حول المنهج الذي يجب الالتزام به في وضع النظريات لا يمكن الا أن يؤدي لنتائج عن شكل القضايا المتفقة مع الواقع الذي يمكن الوصول اليه . وعلى سبيل المثال فان أي قضية تضيء الممارسة يجب أن تتعامل مع الأشياء التي يمكن أن تطولها الحواس والتي لا يمكن أن توجد إلا في صلاتها المتبادلة بالأشياء الاخرى في عمليات من التغير ، وهذا يكشف لنا أن العالم الذي نعيش فيه ونسعى الى معرفته هو عالم التغير المادي ، وهذه نتيجة عامة جدا حول « طبيعة العالم » . النقطة الاساسية هي أن السؤال عن « طبيعة العالم » لا تمكن اجابته مباشرة ، لكن الاجابة تأتي مشتقة عبر أسئلة عن النهج والمنهج ، وثانيا لأن المعلومات الموثوق بها حول العالم الذي نعيش فيه تتطلب فحص أشياء جزئية لا فحص « طبيعة العالم ككل » .

يشير د . بوبر - بشيء من الازدراء - الى الخلاف حول أن الماركسية ليست « نظرية » بل هي « منهج » . ويؤكد أنها « نظرية » ، وهي كذلك حقا . نظرية تستخدم منهجا . الماركسية نظرية عن قضايا الانسان تستخدم منهج المادية الديالكتيكية ، لكن المادية الديالكتيكية ليست نظرية عن « كل شيء » تضاف الى نظريات حول قضايا خاصة ، ان الماركسية لا تملك نظرية عن قضايا الانسان بالاضافة لنظرية عن المادية الديالكتيكية . لكن

نظريتها مادية ديالكتيكية، ونفس المباديء عن وضع نظرية ـ المطبقة والممثلة في النظرية الماركسية عن الانسان ـ هي موجودة أيضا على نحو ضمني في كل نظرية علمية عن الطبيعة. ن المادية الديالكتيكية «أساسية» في الماركسية، ليس باعتبارها عقيدة قطعية (دوجما) عن الكون، والتي يجب على كل شيء أن يجد له ـ بطريقة أو بأخرى ـ مكانا ملائما فيها، بصرف النظر عن الوقائع، ولكن باعتبارها تقريرا معمما لمبادىء المنهج أو النهج الذي يلتزم به في دراسة الوقائع، حتى نصل الى «التحليل العيني للشروط العينية» أو «التحليل التفصيلي الدقيق للعملية».

لكن هذا قد يعترض عليه بأنه يلغي الطابع الخاص للمادية الديالكتيكية من حيث هي «فلسفة الماركسية» ويجعلها مجرد معادل «للمنهج العلمي». وهذا صحيح بالمعنى الواسع، فالديالكتيك المادي يمكن ألا «يكون شيئا سوى المنهج العلمي»، وهذا بالضبط ما قاله لينين: «انه ليس شيئا اكثر أو اقل من المنهج العلمي»، فما تمتاز به الماركسية ليس أنها قد اخترعت منهجا جديدا خاصا بها تستخدمه، يختلف اختلافا تاما عن المنهج المطور والمستخدم والمتفق عليه والمألوف في العلوم، ولكن أنها طورت وطبقت المنهج العلمي بطريقة شاملة، وهذا يتضمن استخلاص النتائج عن الانسان والمجتمع الانساني ولقضايا الانسانية، وتحاول الماركسية تطبيق الطرائق العلمية في فهم **كل شيء** داخل المشهد الانساني بما في ذلك الانسانية نفسها، هي لذلك ناقدة ومعارضة للطرائق التقليدية في فهم **أنفسنا**، والتي لا يمكن أن تكون علمية، وهذا بشكل أساسي هو ما يميز الماركسية كفلسفة أو نظرة معارضة لما يظل سائدا حتى الآن بوجه عام.

وبطبيعة الحال فان الفهم العلمي لأنفسنا انما يقوم على فهم علمي متحقق للطبيعة، فالانسان قد أصبح ما هو عليه ويعيش من خلال اتصاله بالطبيعة، وفي الوقت نفسه (وهذه نقطة أكدها الماركسي الانجليزي كريستوفر كودويل في كتابه «**أزمة الفيزياء**») فان فهم علاقة الانسان بالطبيعة يعمق ويصحح مفهوم الطبيعة، والذي يظل مفهوما محرفاً ما ظلت علاقة الانسان بالطبيعة مفهومة فهما مغلوطا.

ولكن القول بأن المادية الديالكتيكية ليست في الحقيقة «أكثر أو أقل من المنهج العلمي» لا يعني قصر مجال بحث الفلسفة الماركسية على تلك المشاكل التي يثور الجدل حولها عادة بين غير الماركسيين تحت اسم «المنهج العلمي»، واذا اتخذنا د. بوبر دليلا فان هذه المشاكل تدور ببساطة حول المعايير الشكلية للتفرقة بين النظريات «العلمية» و«غير العلمية» (النظريات العلمية هي «التي يمكن دحضها»..) بالاضافة لبعض المشاكل حول الاحتمال والاستقراء (كما يسمى) والتكنيكات الخاصة المطلوبة لابحاث خاصة. وأنا لا أعني الإشارة الى أن هذه مشاكل غير حقيقية أو أن د. بوبر وغيره من الكتاب المعاصرين حول «المنهج العلمي» و«منطق الكشف العلمي» لم يتناولوها بطريقة مفيدة، لكن من الخطأ

القول بأن مجال بحث المادية الجدلية مختزل الى « لا شيء اكثر او اقل » من هذه المشكلات ، لأن هذه المشكلات تقع داخل نطاقها ، لكنها تتناول أيضا الكثير سواها.

ان المادية الديالكتيكية تهتم - في المقام الأول - بشيء تتجاهله هذه البحوث المحدودة حول المنهج العلمي ، وهو على التحديد طريقة التفكير ، مباديء استخدام المفهومات وتجميعها ، وهي مطلب ضروري للفهم العلمي على العموم ، وهو ما عبر عنه انجلس في مقدمة « انتي - دوهرنج » ، ان نتائج البحث العلمي تلخص في مفهومات « غير أن فن استنباط المفهومات ليس شيئا فطريا ، وليس معطى من معطيات الوعي اليومي العادي ، لكنه يتطلب فكرا واقعيا .. » ، ومن ثم فللسيطرة على الحقائق بالنظرية يجب أن « نتسلح بوعي قوانين الفكر الديالكتيكي » ما دمنا « لم نعد نستطيع أن نتهرب من التركيب الديالكتيكي .. » ، ولكن « كي نجعل هذه العملية أيسر من أجل ذاتها » فهي لا يجب فقط أن تخلص نفسها مما يسمى « بالفلسفة التي تقف بعيدا عنها وخارجها وفوقها « بل وأيضا » من منهجها هي التقليدي المحدود في التفكير ».

وهذا يقودني الى نوع المناهج التي تعارضها المادية الديالكتيكية ، وقد قال ماركس وانجلس مرارا وتكرارا أنها تعارض « المثالية » و « الميتافيزيقا » ومعارضتها للمثالية هي ما تعبر عنها كلمة « المادية » ، ومعارضتها للميتافيزيقا هي ما تعبر عنها كلمة « الديالكتيك ».، هذه كلمات تعبر عن المعارضة : « المادية » ضد « المثالية » و« الديالكتيك » ضد « الميتافيزيقا » تستخدم هنا بمدلولات خاصة (مختلفة عن تلك التي تستخدم بها نفس الكلمات في سياقات أخرى) ، وهذا ما يتوجب علينا أن نشرحه الآن.

٢
النهج المادي

(١) المادية ضد المثالية

كتب انجلز (**لودفيج فيورباخ**، الفصل الثاني): «ان المشكلة الأساسية الكبرى في كل فلسفة تتناول علاقة التفكير بالوجود... والاجابات التي قدمها الفلاسفة لهذه المشكلة تقسمهم الى معسكرين كبيرين: هؤلاء الذين أكدوا أسبقة الروح على الطبيعة هم في معسكر **المثالية**، والآخرون الذين أعطوا الأسبقية للطبيعة ينتمون الى مختلف مدارس **المادية**».

وقد كانت تهمة أليس عند الارنب البرية وصانع القبعات المجنون هي غموض كلماتها.. فماذا تراها تعني؟. كذلك الامر هنا، فكثيرون من فلاسفة أرض العجائب يعترفون بأنهم متحيرون لغموض مقولات إنجلس؛ غير أنه كان مثل معاصرته الصغرى يعني ببساطة ما قال.

في النص السابق عارض انجلس بين «التفكير» و«الوجود»، وبين «الروح» و«الطبيعة»، قال ان «المشكلة الأساسية الكبرى في كل فلسفة» هي أي هذين الجانبين كان «أسبق» من الآخر وواضح أن التعارض هو بين «المادية» من جانب و«اللامادي» (أو «المثالي المنتمي الى الفكر») من الجانب الآخر، وهو قد صنف «الوجود» و«الطبيعة» على أنهما «ماديان» و«التفكير» و«الروح» باعتبارهما لا ماديين». هذا نوع المصطلح الذي يبدو مغرقا في الغموض عند فلاسفة كثيرين في أيامنا هذه، لكنها ببساطة تعبر عن تمييزات مألوفة تماما عند كل انسان، وهي تلقى تعبيرا دقيقاً فيما يقوله الناس كل يوم، رغم المحاولات الكثيرة عند بعض الفلاسفة للخلط بينها.

فالمادية كما يفهمها الناس عادة (ولسنا بحاجة لان نشهد لانجلس بأنه أضفى على الكلمات العادية مدلولات غير عادية) هي نوع الاشياء الذي يؤثر في الحواس، الأشياء التي نستطيع أن نراها أو نسمعها أو نشمها أو نلمسها أو نذوقها، وغير المادي ـ من الناحية الاخرى ـ هو ما ليس خاضعا للحواس، وهكذا فان الشجرة أو الجبل شيء مادي، في حين أن فكرة الشجرة أو فكرة الجبل لا مادية، وفي اللغة العادية نستطيع القول بأننا رأينا أو لمسنا شيئا ماديا، في حين أننا نفكر في فكرة ما أو نفهمها، مرة أخرى: ان جسد الشخص

شيء مادي ، أما أفكاره ورغباته وسواها من عمليات العقل أو « الروح » فهي ليست مادية ، اذن فالمعارضة التي وضعها انجلس بين المادي وغير المادي أو بين « الوجود » و« التفكير » ، أو بين « الطبيعة » و« الروح » هي معارضة واضحة ومألوفة .

عن هذا التعارض أو المعارضة ينشأ التعارض بين المادية والمثالية في النظرية ، حسب اجابة السؤال : أيهما أسبق : المادي أو غير المادي ، وأن تكون **مثاليا** يعني أن تنهج نحو مشاكل تحليل وتفسير الظاهرة على أساس أن هناك أفكارا ومقاصد ونوايا (سواء عند الله أو الانسان) ، وأن ما هو كائن أو حادث انما كان أو حدث نتيجة لها ، بمعنى أن اللامادي سابق على المادي . وأن تكون **ماديا** يعني - من الناحية الاخرى - أن تنهج نحو تلك المشاكل على أساس أن هناك أشياء مادية وأحداثا ، وأن الافكار عنها ، والمقاصد والنوايا المتعلقة بها ، انما تنتج عن الظروف المادية ، التي تتولد عنها كل فكرة أو قصد أو نية ، بمعنى أن المادي سابق على اللامادي .

وهكذا .. فالقول بأن العواصف الرعدية - مثلا - هي افصاح عن غضب الآلهة يكشف عن نهج مثالي ، والقول بأنها اضطرابات كهربية يكشف عن نهج مادي . مرة أخرى فالقول بأن حدثا اجتماعيا ما (الثورة الفرنسية مثلا) هو تعبير عن فكرة ما (مثل فكرة الحرية) يكشف عن نهج مثالي ، أما القول بأنه ناتج عن النضال الطبقي الضارب بجذوره في علاقات الانتاج (والتي تصدر عنها أيضا الافكار المميزة المحركة للحدث) فيكشف عن نهج مادي . ومرة أخرى فان القول بأن الموضوعات المادية هي أبنية منطقية من معطيات الحواس (كما قال بعض الفلاسفة المحدثين) يكشف عن نهج مثالي ، في حين أن القول بأن معطيات الحواس هي الوسائل التي نعي بها الموضوعات المادية فيكشف عن نهج مادي .

وكل النظريات تكشف عن نهج مثالي أو مادي (أو في أحيان كثيرة مزيج مشوش وغير متناسق من الاثنين) ، « والمشكلة الأساسية الكبرى في كل فلسفة »، هي مشكلة النهج الصحيح الذي تتخذه .

وتتبنى الماركسية وتوصي بالتزام نهج مادي متسق نحو كل المسائل ، وهي تقترح وتضع أسسها على فلسفة مادية ، وهي تفحص وتصوغ المباديء الهادية لنهج مادي متسق في مواجهة المثالية . فما هي هذه المباديء ؟

المبدأ الاول للمادية - كما تقدمه الفلسفة الماركسية المادية - هو أن العمليات المادية تحدث دون شك ، وأن الأشياء المادية توجد دون شك ، وكلها مستقل عن أية أفكار عنها .

ولكي نشرح ما يعني هذا علينا أن نتعمق قليلا في معنى كلمات مثل « مادية » و« مادي » ، وما يتضمنه استخدامها . واستخدام صفة « المادي » يكتسب معناه - بطبيعة الحال - فقط من معارضته لما هو « مثالي » أو « عقلي » أو « روحي »، وهكذا فنحن

نتحـدث عن « المـادة » و« العمليـات المـاديـة » في تضـاد مـع « العقـل » و« الروح » و« الافكار » ، وعلى هذا فاذا قال أحد عن مائدة حجرة الطعام انها « مادية » ، فهو لا يحدد صفة خاصة بها ، وهذا مختلف عن أن يقول عنها أنها « مصنوعة من الخشب » أو أن « لها غطاء من البلاستيك » ، فالمرء يقابلها ببساطة ويميزها عن الفكرة عن المائدة ، مؤكدا أنها موجودة هناك في حجرة الطعام ، مستقلة عن فكرة أي انسان عنها .

المادية تؤكد **الاستقلال** ، تؤكد **الوجود** المستقل لكل ما هو مادي ، واستخدام كلمة « المادي » في التحديد الماركسي لنقاط الانطلاق الأساسية في المادية يؤكد **وجود** العالم المادي **مستقلا** عن الأفكار والمفهومات التي نصبح خلالها واعين به . وعن أي أفكار أخرى ، وعن أي كائنات مثالية أو روحية ، يمكن أن تكون موجودة أو متخيلة .

وهكذا فان لينين يشرح بعناية في « **المادية والنقد التجريبي** » أن الحديث عن الأشياء والعمليات « المادية » وعن « المادة » و« العالم المادي » على العموم لا يتضمن أي نظرية خاصة عن التركيب المادي للاشياء (ليس مثلا أنها مصنوعة من المادة ، متميزة عن كونها من شيء آخر مثل « الطاقة » ، ولا أنها تتكون من « جسيمات صلبة » ، معاكسة لكونها مثلا « حركات موجية ») . انها تعني وجودها الموضوعي ، المستقل عن وعينا ، أو وعي غيرنا به ، أو أية أفكار عنه . أما بالنسبة لتركيب الأشياء المادية - ما هي مصنوعة منه ، ما بناؤها ، ما خصائصها - فان هذا ما علينا أن نعرفه عن طريق فحصها ، وكثير من نتائج هذا الفحص يجب أن يظل على مستوى التكهن .

وجاء شرح لينين لاستخدام كلمتي « مادة » و« مادي » - في تقرير نقاط الانطلاق الأساسية للمادية - ردا على أولئك المثاليين الذين زعموا أن اكتشافات الفيزياء قد أوضحت أن « المادة لا وجود لها » وأن « المادية قد عفى عليها الزمن » . صحيح أن الفلسفات المادية القديمة (الصادرة عن تأملات قديمة في اليونان والصين والهند) كانت مرتبطة بنظرية محددة حول تركيب المادة وهي - بالتحديد - ان العالم المادي يتركب من جسيمات صلبة لا تنقسم ، أو « ذرات » تتحرك حولنا في المكان الفارغ . وفي القرن السابع عشر نظر ديكارت الى المادة بطريقة أخرى من حيث هي « جوهر ممتد » ، يملأ المكان ، واخترع نظرية عن « الدوامات أو vortices » كي يفسر بها مختلف الظواهر الملحوظة ، ثم جاء ماكسويل فيما بعد ليصوغ نفس النمط من الأفكار ، ويقول بوجود « الأثير » الذي يملأ المكان كله ، وفيه تسري الموجات الكهرو - مغناطيسية . وقد سقطت النظرية الذرية القديمة في المادة نتيجة الابحاث التالية في الذرة ، ونظرية الأثير أسقطتها كذلك الأبحاث التالية في الظواهر الكهرو - مغناطيسية ، لتحل محلهما نظرية النسبية . لكن هذا كله لا يعني أن الفيزياء قد كشفت أنه ليس هناك مادة أو عمليات مادية ، والمثاليون الذين قالوا بهذا انما كانوا - ببساطة - يخلطون المادية على العموم ببقايا تأمل مادي سابق على العلم . وقد أبدلت الفيزياء الحديثة

التأمل السابق على العلم بالبحث العلمي، وهذا لا يعني أن المادية عفى عليها الزمن، لكن الزمن قد عفى على فروض مادية تأملية خاصة.

هل يعني هذا - اذن - أن المادية أصبحت لا شيء أكثر من التأكيد العاري المجرد بأن هناك حقيقة موضوعية مستقلة عن الأفكار؟ لا، لأن الأشياء والعمليات المادية معروفة لنا عن طريق حواسنا ومدركاتنا، أو كما عبر عنها لينين: «المادة هي التي تعمل عملها على أعضاء الحس فتنتج الاحساس، المادة هي الحقيقة الموضوعية المعطاة لنا بالاحساس» المادية لا تتمثل في مجرد التأكيد الفارغ بأن هناك شيئاً أو آخر يوجد مستقلا عن الافكار، لكنها تؤكد أن الحقيقة الموضوعية - العالم المادي - له الخصيصة الأساسية بأنه **يعرف من خلال الحواس**، بمعنى أنه **عملية علية في المكان والزمان**.

يمكننا إذن أن نضع المبدأ الاول للمادية كما يلي: تلك العملية العلية في المكان والزمان، المعطاة لنا عن طريق الحواس، توجد أو تستمر، مستقلة عن أي عقل أو روح، وعي أو فكرة. المبدأ الثاني متمم للأول، وهو **ينكر** الوجود **المستقل** لأي شيء غير مادي، فالادراكات والأفكار والنوايا والمشاعر والغايات والمثل والوعي والعقل توجد فقط كنتاج لأنواع خاصة من العمليات المادية. انها ادراكات وأفكار و.. الخ كائنات عضوية مادية نتاجات أداء أعضاء خاصة في اجسادهم لوظائفها، تتشكل في شروط طريقتهم المادية في الحياة.

عند المادية اذن لا وجود لشيء **خارج** الحياة المادية، ليس هناك عالم روحي منفصل أو مستقل، ليس هناك عقل أو روح منفصل عن المادة. هناك عالم واحد هو العالم المادي، أو كما قال انجلس في «**انتي - دوهرنج**»: «ان وحدة العالم تتمثل في ماديته»، وقال: «المكان والزمان هما الشكلان الأساسيان لكل الوجود»، وليس هناك شيء بمعزل عما هو متضمن في العملية العلية في المكان والزمان، وكل تلك الظواهر التي نسميها عقلية أو روحية انما تحدث **داخل** العالم المادي، وكنتاجات لأشكال خاصة من الحركة المادية في زمان ومكان بعينهما.

ثالثا تقترح المادية مبادىء لنظرية في الانسان، تفسيرا عاما وشاملا لأنفسنا. نحن أنفسنا كائنات عضوية مادية، وبهذه الصفة نصبح واعين بأنفسنا وبيئتنا عن طريق الاحساسات التي نحصل عليها من خلال تفاعلنا المادي، وعن طريق عمليات التفكير التي نطورها عن أحاسيسنا، ورغم أن حواسنا كثيرا ما تضللنا: وأفكارنا غالبا ما يثبت لنا وهمها، رغم ذلك فالعالم المادي المعطى لنا بالحواس، والذي يقدم كل المعطيات لفكرنا، يوجد موضوعيا كساحة لكل أفعالنا وموضوع لكل وعينا ومعرفتنا. ان علينا أن نعرفه ونعرف أنفسنا، وأن نخضع العمليات المادية لأهدافنا، وأن نتعلم كيف نشبع احتياجاتنا،

عن طريق البحث الفعال، وفيه تصدر النظرية أولا عن التجربة العملية ثم تعود لتختبر فيه.

هذه ـ اذن ـ المبادىء الفلسفية الأساسية للمادية ـ كما تقدمها الفلسفة الماركسية ـ في مواجهة المثالية.

وقد سبق أن رأينا كيف قال د. بوبر مشكورا ـ انه ليس هناك «اعتراض جدي» على المادية، بشرط أن «تعاد صياغتها» على نحو لم يحدده لكنه رغم ذلك «سهل نسبيا»، لكنه يضيف: «لا يجب أن أصف نفسي بأنني مادي»، هذه الاضافة تحمل شهادة ـ على الاقل ـ على أمانته. هو من جانبه يؤكد ببساطة أن النظريات يجب أن تكون قابلة لاختبار التجربة، ومن ثم للدحض، وهو يسلم بأنه لا يجد اعتراضا على المادية حتى تلك النقطة، وحتى تلك النقطة فقط، أي ما دامت تقول بأن النظريات يجب أن تكون قابلة لأن تختبر في التجربة. لكنه لا يصف نفسه بأنه مادي لأنه يعتبر أن أكثر النظريات صحة ليست غير تكهنات، يضعها الباحث من أجل أن ينهمك في البحث العلمي محاولاً دحضها، في حين أن المادية ـ على العموم ـ يجب أن تفهم باعتبارها تتضمن ما هو أكثر (ومادية ماركس تتضمن ما هو أكثر بالتأكيد). وبالغا ما بلغ حظ نظريات خاصة حول أشياء خاصة من طابع التكهن والخضوع للتصحيح، فان المادية تعني الزعم بأن هناك مبادىء يجب الالتزام بها لوضع نظريات ليست مجرد تكهنات على الاطلاق، بل صحيحة على وجه اليقين.

ويصدر تأكيد د. بوبر القطعي على طابع التكهن في النظريات العلمية عن اهتمامه الوحيد بالطريقة التي تصبح بها النظريات قابلة لاختبار التجربة. هذا حسن بطبيعة الحال، النظريات العلمية تخضع لاختبار التجربة والا فلن تكون علمية، ينتج عن هذا أن لها دائما طابعا تكهنيا أو مؤقتا. ولكن ما قصد مثل هذه النظريات؟ ولماذا يجب أن نضفي هذه الأهمية الحيوية على أن نضع كل ثقتنا في تكهنات تخضع لاختبار التجربة حتى تدحض؟ لماذا نفضل مخاطرة الاعتماد على نظريات تكهنية يثبت زيفها بدل التأكد والرضا في الاعتماد على نظريات لا يمكن دحضها؟. ان د. بوبر يتهم الماركسية بتوليد دوجماتية مدعمة لا يمكن دحضها ويمكنها أن تقدم اجابة جاهزة لكل سؤال. ان الماركسية قادرة ـ على الاقل ـ أن تجيب عن الأسئلة السابقة، وهي أكثر مما يستطيع هو الاجابة عنه، وفي الاجابة عنها يحق لنا أن نتهمه بدورنا بالتعلق بتفسير أحادي الجانب للنظرية العلمية، تفسيراً عاجزاً عن الإجابة على اسئلة في صميم الموضوع حول العلم.

اننا لا نتكهن بوجود العمليات المادية التي نحن أنفسنا جزء منها، والتي عليها تقوم كينونتنا ويعتمد وجودنا الواعي كله. ان علينا أن نعرفها، وفي معرفتها نتعلم ـ بعض الشيء ـ السيطرة عليها لأغراضنا، ان هذا ما نفعله عن طريق العلم، وهذا أيضا ما يجعل النظريات العلمية ـ الخاضعة لاختبار التجربة ـ على هذه الأهمية لنا.

(٢) القضية ضد المثاليـة

لم يكن لدى انجلس أي شك في أن المادية هي النهج الصحيح ، والمثالية هي النهج الخاطيء ، وأسباب هذا اليقين عنده واضحة كل الوضوح ، انه لم يكن دوجماتيا يرى نفسه نبيا أوحي اليه أن « المادة هي الأسبق » ، كان ببساطة مفكرا علميا ، تميز بالقدرة على تعميم مباديء تفكيره ، أيقن أن النهج المثالي لن يؤدي أبدا الا الى ما أسماه « بالاوهام » أي نظريات لا يمكن اختبارها - أو كما يقول د . بوبر الان « لا يمكن دحضها » - في حين أن النهج المادي هو وحده القادر على أن يؤدي لنظريات يمكن اختبارها . وهو في الفصل الرابع من « **لودفيج فيورباخ** » يبرر اختياره الحاسم للإلتزام بالنهج المادي : « إن من المقرر ضرورة فهم العالم الواقعي - الطبيعة والتاريخ - كما يقدم نفسه لكل من تحرر من الأوهام المثالية المسبقة ، ومن المقرر كذلك - بغير هوادة - التضحية بأي وهم مثالي لا يمكن أن يكون على اتساق مع الوقائع التي تدرك لذاتها ، لا ترتبط بوهم من الأوهام ، ولا تعني المادية شيئاً أكثر من هذا . . » .

واضح اذن انه لا يمكن الزعم بأن نظرية من النظريات صحيحة لأنها مادية ، فصحة النظرية لا تتحقق الا باختبارها واعادة اختبارها في ضوء الخبرة والممارسة . من الناحية الاخرى ليس ثمة مبرر علمي لقبول أي نظرية **ما لم تكن** مادية . بعض النظريات المثالية يمكن رفضها لأنها تقوم على تأكيدات « لا تتفق والخبرة أو الممارسة » ، لكن **كل** نظرية مثالية يمكن رفضها ، لا لان الممارسة تكشف انها زائفة (لأنه مهما كانت الممارسة أو التجربة فثمة وهم مثالي أو آخر يقدم تفسيراً لها) ، ولكن لأنها « مجرد وهم مسبق » لا يمكن أن تدلل عليه الممارسة . ومهما كان عدد النظريات المادية الجزئية التي تثبت الأحداث زيفها ، الا أننا نظل دائما واثقين أن التفسير الصحيح لا بد أن يسير على طريق مادي ، ومهما كان عدد النظريات المثالية الجزئية التي تتفادى الدحض ، الا أننا نظل واثقين - رغم ذلك - أنها ليست سوى أوهام . انما لهذا ترفض الماركسية أي نظرية مثالية عن قضايا الانسان ، لكنها لا تلتزم بنظريتها المادية الخاصة لانها تزعم أنها قادرة على أن تستمدها من « المباديء الأولى للفلسفة المادية » ، إنها تلتزم بها لأن بحث الشئون الانسانية يقود اليها ، ويظل الماركسيون يدعمونها ويطورونها لأنها تظل ذات رنين صادق كدليل للممارسة التي لم تدحضها الأحداث .

اذا شئنا ان نرشد خطى ممارستنا فليس أمامنا سوى أن نتبع خطى المادية ، اذا شئنا أن نكتشف من نحن وما الذي نستطيع عمله ، اذا شئنا أن نعرف ما حاجاتنا الحقيقية وكيف السبيل الى اشباعها ، فلا بد أن يكون النهج المادي دليلنا .

ما الخطأ الأساسي في المثالية كطريقة من طرائق التفكير؟

ان القول مثلا بوجود أرواح متحررة من الأجساد ، أو عللا أولى ، أو صورا أبدية

(كما قالت مدارس مختلفة من المثالية) نوع من الأخطاء يختلف كل الاختلاف عن القول بوجود حيوانات مثل أحادي القرن (جسم فرس وذيل أسد)، أو العنقاء، أو (كما قال أرسطو في بحثه في علم الحيوان) نمر له ناب كالسيف، كذلك فان القول بأن العواصف الرعدية هي نتيجة غضب الآلهة نوع من الخطأ يختلف عن القول بأنها ناتجة عن تقارع جسيمات ثقيلة في السحب (كما اقترحت بعض التأملات المادية الاولى عن خطأ)، وأيضا فان القول بأن الواحد يصل من « محرقة الجولدرز جرين » الى ملكوت السماء عن طريق الخدمة الكهنوتية لكنيسة انجلترا نوع من الخطأ يختلف عن القول بأن الواحد يصل من لندن الى برمنجهام عن طريق كرو.

النوع الأخير من الأخطاء يتمثل في الوصف الخاطىء للأشياء والعلاقات بينها، وهذا يمكن شرحه وتصحيحه عن طريق الممارسة، بالملاحظة والتجربة، أما النوع الاول من الأخطاء فهو مختلف لأن الأرواح والعلل الأولى والصور الأبدية والآلهة والطريق الى الجنة ليست موضوعات قابلة للملاحظة، ومن ثم فان ما يقال عنها لا يمكن اختباره بنفس الطريقة العملية التجريبية، وحين يقول فريق من رجال اللاهوت ان ملاكا واحدا فقط يستطيع أن يقف فوق سن الابرة، في حين يقول فريق آخر أنه يتسع لأكثر من ملاك واحد، فالطريقة الوحيدة لتغليب رأي أحد الفريقين هي الدعوة لعقد مجلس كنسي، ينتهي بحرمان أحد الفريقين من الرحمة، لأننا لا نستطيع أن نصمم أي أداة نقيس بها حجم أقوام الملائكة.

كل القضايا تقوم بعملية تجريد، لأن القول بأن « هذه الوردة حمراء » يجرد وردة بعينها عن كلية البيئة، ويجرد اللون عن كلية صفاتها، واذا كانت الوردة حمراء وقلت أنا انها بيضاء، فقضيتي خاطئة من حيث الواقع، أما قابلية القضايا المثالية للخطأ أو البطلان

من الناحية الأخرى - ليست من حيث الواقعية (factual) على هذا النحو، لكنها نتيجة التجريد الخاطىء. والقول مثلا بأن « مستر سميث هو الآن في مكتبه » في حين أنه بالفعل قد غادر عمله ليشهد مباراة في الكريكت، هي قضية تمت فيها عملية تجريد لموضوع (مستر سميث) من بيئته وأماكن تواجده عن كلية خصائصه وعلاقاته الأخرى، وقد تمت عملية التجريد على نحو صحيح، وينحصر وجه الخطأ في أن الموضوع موجود في مكان غير الذي كان يوجد فيه بالفعل. ومن الناحية الاخرى فان القول (بافتراض أن مستر سميث قد مات) « ان روح مستر سميث في السماء » انما هي عملية تجريد خاطىء، فتجريد روح مستر سميث عنه هو تجريد تنتج عنه قضية لا يمكن اختبارها، كذلك فالحديث عن السماء هو حديث عن مكان مجرد عن المكان والزمان على نحو لا يمكننا من التأكد من الذي يوجد فيه حقا ومن الذي لا يوجد.

الخطأ الأساسي للمثالية، من حيث هي طريقة في التفكير، هو قيامها بتجريدات خاطئة. هذه الطريقة في التفكير هي عادة ومنهج واستخدام مركّب للتجريد الخاطىء.

هكذا يستطيع المؤرخ المثالي أن يقول عن يقين أن وليم الفاتح قد انتصر في معركة هاستنجس، وأن الملك جون قد وقع الماجنا ـ كارتا، وهو هنا لم يقدم قضية خاطئة من حيث الواقع، فهو لم يقل أن أناسا قد فعلوا أشياء لم يفعلوها، أو لم يفعلوا أشياء فعلوها، وبعض المؤرخين يقعون في مثل هذه الأخطاء ايضا، ولكن ليس هذا ما تقوم عليه **المثالية**، المثالية تقوم على **تجريد** «العقول» و«النفوس» و«الأرواح» و«الافكار» و«النوايا» و«الميول». وما الى ذلك على نحو يمثلها باعتبارها موجودات مستقلة، قوى مستقلة، هي عندهم القوى الفاعلة للأحداث التاريخية.

وبطبيعة الحال، فان للناس أفكارهم، وهم يتصرفون تصرفات واعية، واذا لم توضع هذه الخاصية من خصائص نشاطهم موضع الاعتبار فسيساء تصوير هذا النشاط، لكن تصوير «العقل» أو «الوعي» كما لو كان شيئا يوجد ويعمل مستقلا عن وسابقا على نشاط الحياة الشامل للناس الواعين فليس سوى تجريد خاطيء، أو بتعبير ماركس في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي**: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن على العكس، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم..»

وعلى نفس النحو، فان مستر سميث ذو وعي، وهو في هذا يختلف عن الانسان الآلي، ووصف عملياته العقلية ودوافعه الشعورية هو تجريد سمات معينة من عملية حياته عن بقيتها، ووصفها لا يختلف في شيء عن وصف عاداته في الطعام أو في عملياته الهضمية، فكلها عملية تجريد، لكنها ليست تجريدا خاطئا، ما **هو** تجريد خاطيء هو القول بأن وعيه يوجد منفصلا عن نشاطه الواعي في بيئته المادية، والقول بأن له عقلا مستقلا عن رأسه مثل القول بأن له هضما مستقلا عن معدته.

كل هذه الامثلة توضح لنا أن المثالية ليست طريقة في التفكير ابتدعها الفلاسفة المثاليون، ما فعله هؤلاء الفلاسفة ـ بالاحرى ـ هو أنهم عمموا ونظموا طرائق شعبية في التفكير (والمتضمنة في الخرافات والأساطير والأديان)، وجعلوها نظريات محكمة عن العالم والانسان والمعرفة الانسانية، لكنهم وهم يفعلون هذا لم يكتفوا بالتنظير عن العقول والأرواح، عن الانساني والآلهي، بل أمعنوا في شطحاتهم القائمة على التجريد الخاطيء بصورة لا يمكن أن يحاولها غير المتفلسف.

هكذا، مثلا، جرد أفلاطون وكل الفلاسفة المتأثرين به حتى عصرنا الحاضر «الأشكال» و«الكيفيات» و«الجواهر» في الأشياء، ونسبوا اليها وجودا مستقلا عن الأشياء ذا طابع مثالي وسابقا على الأشياء، وقالوا أن الاشياء على ما هي عليه لانها تتشارك في الشكل أو الجوهر. هذا المذهب يعرف أحيانا «بالواقعية» (رغم أنه ليس واقعيا بالمعنى الشائع للكلمة) أو «بالمثالية الموضوعية» وفي حين أن المثالية الموضوعية كانت ترى

أن الجواهر الإلهية أو ما فوق الحسية يمكن فهمها ومعرفتها ـ بطريقة ما ـ عن طريق العقل وحده مستقلا عن الحواس، نشأت المثالية الذاتية (وكان أوضح المعبرين عنها الفيلسوف الانجليزي الايرلندي جورج باركلي) عن التنظير حول كيفية اكتسابنا للمعرفة عن طريق الحواس، وتقوم على تجريد معطيات الحس عن الموقف الكلي الذي يعي الشخص فيه ما حوله، ثم تضفي عليها وجودا مستقلا، وتقول بعد ذلك بألا سبب لافتراض وجود شيء آخر، وما نسميه « موضوعات مادية » ليست سوى أبنية عقلية من معطيات الحس.

وتوضح لنا الأمثلة كيف يختلف التجريد الخاطىء للواقعة، في الوقت نفسه فان التجريد الخاطيء يقوم بنوع خاص من التصوير الخاطيء للواقعة، والتصوير الخاطيء للطرائق التي تتحدد بها الأحداث وتترابط، ذلك يضع تحديدات وترابطات وهمية بدل التحديدات والترابطات الواقعية، فاذا قلنا مثلا أن مستر سميث قد غادر عمله تلبية لنوازع روحه المغرقة في الخطيئة الباحثة عن المتعة، فاننا بهذا القول نكون قد حددنا فعله باعتباره نتيجة لما يحدث في روحه، في حين أنه في حقيقة الأمر محدداً بما يدور في رأسه، لهذا السبب فان الطريقة المثالية في التفكير قد تؤدي ـ وهي غالباً ما تؤدي ـ الى تجاهل الأحداث والترابط بينها، في حين أن هذه الأحداث والترابط بينها هي ما تقود الطريقة المادية في التفكير الى البحث عنها واكتشافها. فنهج ماركس المادي قاده الى دراسة العمليات الاقتصادية وعلاقات الانتاج، وهي ما تجاهله المثاليون، لأن الطريقة المثالية في تفسير الأحداث قد أعمتهم عن دلالة تلك العمليات والعلاقات. لقد أعفى هؤلاء أنفسهم من القيام بهذا النوع من البحث العلمي الذي قام به ماركس.

إن المادية أو النهج المادي ـ كما قال إنجلس. تتمثل في رفض الانغماس في « وهم مثالي » أو تجريد مثالي، والتصميم على فهم الحقائق في ذاتها « لا في ارتباطات وهمية »، وهذا يعنى بحث الوقائع بالطريقة التي تكشف عن ترابطاتها الحقيقية، والانغماس في الأوهام المثالية ـ من الناحية الأخرى ـ يعنى أن يعفى الباحث نفسه من تكبد مشاق مثل هذا البحث.

(٣) القضية في صف المادية

يعارض اختيار النهج المادي عادة باعتباره دوجما اعتباطية والمبادىء النظرية المادية باعتبارها مفتقرة الى البرهان، وفي الحقيقة ان من المستحيل منطقياً أن نثبت من الاعتبارات النظرية وحدها أن النهج المادي مطلب أولي لاكتشاف الحقيقة، وأن المثالية لن تؤدي الا للأوهام، لكن هذا لا يعني استبعاد المادية لأنه لم يقم عليها الدليل، فأحد الاسهامات العظيمة التي قدمها ماركس لاثبات النهج المادي هو تدليله على أن اختياره نتيجة تفرضها متطلبات الممارسة، وأنه يعتمد على اعتبارات عملية.

كتب ماركس في « قضايا عن فيورباخ » : ان النزاع حول واقعية او عدم واقعية التفكير منعزلا عن الممارسة، انما هو أمر مدرسي بحت . . » ، فأنت اذا كنت تنوي الوصول الى نتائج حول ما يوجد وما لا يوجد ، حول ما هو أسبق : التفكير أو الوجود ، حول كيفية ترابط الأشياء في الواقع ، عن طريق الاستنتاج النظري من المقدمات الى النتائج فقط ، دون الرجوع الى أي ممارسة ، وما الذي تتطلبه الممارسة ، وما الذي يمكن تعلمه منها ، في هذه الحالة يمكنك أن تتناقش وتختلف الى الأبد ، لكنك لن تستطيع أن تثبت نتيجة واحدة . والمنطق نفسه يثبت هذا ، فأنت لا تستطيع أن تصل الى نتيجة وجودية الا عن طريق مقدمات وجودية ، والمقدمة الوجودية لا يمكن التدليل على صحتها بالنظرية الخالصة من حيث هي تحمل دليل صحتها في ذاتها ، أو صحيحة بالضرورة . ليست هناك ـ ولا يمكن أن تكون هناك ـ مقدمات مصدق عليها نظريا يمكن لنا أن نستنتج منها كيف يجب أن يكون العالم ، أو كيف يصح استنباط النظرية واختبارها .

لكن النظريات يصنعها البشر الأحياء ، وهم ليسوا مثقفين خلص منهمكين في التنظير ، لكنهم قوى عملية تقودهم ممارساتهم الى التنظير ، ويكمل ماركس : « الحياة الاجتماعية عملية في أساسها ، وكل الأسرار والألغاز التي تضلل النظريةوتقودها نحو الغموض انما تجد حلولا عقلية في الممارسة الانسانية وفي فهم الممارسة . . » ، والنهج الصحيح نحو وضع النظريات التي ستعين البشر في ممارساتهم الاجتماعية على فهم الوقائع في ذاتها لا في ترابطها الوهمي يجب أن يتم **تعلمها** من محاولة تحقيق **متطلبات الممارسة** ، وأن يتم اثباتها في ضوء المتطلبات **العملية** ، لا بطريقة أخرى . انها مشكلة **عملية** لا مشكلة نظرية خالصة ، ويجب أن تجد اجابتها من حيث هي كذلك .

وفي التنظير عن الممارسة ، تدخل الماركسية في الحجة العملية لصالح المادية نتائج الفحص التجريبي للشروط الواقعية في الحياة الانسانية ، ولا تقدم الماركسية حجتها بتعبيرات التناقض التجريدي الصريح بين « النظرية » و« الممارسة » ، ولكن في ضوء التحليل العيني للممارسة الانسانية الذي يوضح كيف يمكن أن تصبح النظرية والممارسة شيئا واحدا ، بمعنى أن تستمد النظريات بوعي عن الخبرة العملية ، ثم تقوم بدورها في ارشاد الممارسة .

ما هي الممارسة اذن؟ ماذا تعني هذه الكلمة في سياق الحجة الماركسية في صف النهج النظري المادي؟

الحديث عن الممارسة في هذا السياق هو الحديث عن أنشطة معينة (أو جوانب معينة من النشاط) تقوم بها الكائنات الانسانية ، وقد يمكن في سياق آخر الحديث عن ممارسة الشمبانزي للتأرجح بين الأشجار ، أو ممارسة النحل لبناء خلايا الشهد ، أما في السياق الحالي

فان « الممارسة » تعني « الممارسة الانسانية » ، فالكلمة تستخدم للاشارة الى أنواع معينة متفردة من النشاط الذي تقوم به الكائنات الانسانية.

وبطبيعة الحال ، فلو أن الحياة العضوية في كواكب أخرى من المجرات قد تطورت الى أشكال شبيهة بالكائنات الانسانية من حيث الجوانب المهمة ، فان ما يمكن أن يقال عن الممارسة الانسانية ينطبق بنفس الدرجة على ممارسات هذه الكائنات العضوية المشابهة ، وستكون هذه الكائنات قادرة على أن تستخلص نتائج ممارساتها كما نفعل ، وعلى العموم ، **فان قوانين الفكر هي قواعد استخلاص النتائج من الممارسة** ، وستكون هي نفسها عند أي كائن عضوي مفكر ، تماما كما يمكن أن تكون قوانين الطبيعة ، وعلى أي حال ، فقد يكون من المناسب أن نتجاهل احتمال وجود حياة واعية مفكرة على كواكب أخرى غير كوكبنا الأرضي ، وسنستمر في الحديث عن أنفسنا بشرط واحد هو أن ما نقوله ينطبق على كائنات عضوية أخرى اذا كانت تشبهنا بدرجة كافية.

تتسم الممارسة الانسانية بكونها واعية وهادفة ومنتجة معا.

كتب ماركس وانجلس في « **الايديولوجية الألمانية** » ان البشر : « يبدأون في تمييز أنفسهم عن بقية الحيوانات حين يبدأون في انتاج وسائل وجودهم .. » ، انما عن العمل ـ من حيث هو عملية ـ تستمد كل الممارسة الانسانية طابعها الانساني المميز ، تماما كما يستمد المجتمع الانساني خصائصه المميزة عن قوى الانتاج وعلاقاته التي يبدأ الناس في استخدامها. عن العمل كتب ماركس في « **رأس المال** » (المجلد (١) ، الفصل (٢٧) انه « عملية يشارك فيها الانسان والطبيعة معا ، وفيها يبدأ الانسان طوعا في التنظيم والسيطرة على ردود الفعل بين ذاته وبين الطبيعة ... فيحرك ذراعيه ورجليه ، رأسه ويديه ، وكل القوى الطبيعية في جسده ، كي يستحوذ على منتجات الطبيعة في الشكل الملائم لاحتياجاته هو .. » ، ويواصل ماركس القول بأن العمل الانساني يختلف عن العمليات البناءة المختلفة التي تقوم بها حيوانات أخرى « فالنحلة يمكن أن تخجل مهندسين كثيرين باحكام بناء خلاياها ، لكن ما يميز أسوأ المهندسين عن أفضل النحل هو أن المهندس يقيم بناءه في مخيلته قبل أن يرفع قوائمه على الأرض. » ، من هنا تنبع السمة المميزة للممارسة الانسانية ، ان النشاط العملي للجسد الانساني وأعضائه ، الذي يشارك فيه البشر كأفراد متفاعلين مع موضوعات البيئة حولهم ، نشاط موجه ـ عن وعي ـ نحو هدف موجود بالفعل « في المخيلة » ، وعن طريق هذا العمل يغير الناس الموضوعات الخارجية حتى تلائم حاجاتهم.

وفي « **قضايا عن فيورباخ** » يصف ماركس الممارسة الانسانية بأنها « نشاط عن طريق موضوعات » ، نشاط يضم تفاعل البشر الواعي مع الموضوعات ، وخلاله يحول البشر ـ عن قصد ـ الموضوعات لاستخدامهم الخاص ونظرا للطريقة التي نتعامل بها مع الموضوعات (أي

التعامل معها تعاملا واعيا وهادفا ومنتجا) فاننا نشكل أفكارنا عنها، عن وجودها وخصائصها وعلاقاتها وعما يمكن أن نفعله بها، هذه الأفكار ـ كما يستنتج ماركس ـ تتشكل أولا في الممارسة الانسانية، ولا يمكن اختبارها الا في الممارسة التي أطلق عليها « نشاط انساني حسي ». انما في الممارسة، وفي الممارسة وحدها، نستطيع أن نؤكد الحقيقة عن الموضوعات.

وحين يصف ماركس الممارسة بأنها « نشاط حسي » فهو انما يلفت الانتباه الى أن كل شروط فعلنا الواعي على الموضوعات تعتمد في تأثيرها على أعضاء الحواس، وأداء اليدين الذي يشير اليه وهو يصف العمل من حيث هو عملية، يجب ان تستهله وترشده المدركات الحسية، كان هذا في ذهن انجلس وهو يرد (في مقدمته **للاشتراكية الطوباوية، والاشتراكية العلمية**) على أولئك الفلاسفة الذين قالوا بأنه ليست هناك أسس صالحة لافتراض وجود أي موضوعات على الاطلاق تتفق ومدركاتنا. كتب يقول: « وهذا الاتجاه من التفكير يبدو ـ دون شك ـ عسيرا على النقض بالحجة فقط، ولكن قبل أن تكون هناك حجج كان هناك الفعل... وقد نجح الفعل الانساني في حل هذه المشكلة قبل أن يتمكن الابداع الانساني من طرحها بزمن طويل... فمنذ اللحظة التي نحول فيها الموضوعات لاستخدامنا نضع صحة مدركاتنا أو عدم صحتها لاختبار ناجع، فاذا كانت هذه المدركات خاطئة فان تقديرنا لاستخدام الموضوع الذي تحول يجب أن يكون خاطئا كذلك، ولا بد أن تمنى محاولتنا بالاخفاق. أما اذا نجحنا في تحقيق هدفنا ووجدنا أن الموضوع يتفق مع فكرتنا عنه ويحقق الغرض الذي أردناه منه، فلا شك في أن هذا دليل ايجابي لادراكنا ولخصائصه، يتفق كذلك ـ حتى ذلك المدى ـ مع الواقع خارج ذواتنا... فنتيجة الفعل تثبت توافق مدركاتنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء موضوع الادراك.. ».

وبطبيعة الحال فان النجاح أو الاخفاق أمر كامن في طبيعة الممارسة ذاتها، وذلك بدرجات متفاوتة، وتخفق الممارسة الى الدرجة التي يفشل فيها الناس في تحقيق هدفهم الذي وضعوه لأنفسهم أو في اشباع احتياجاتهم، وبالتالي فان هناك دائما نوعا من « المحاولة والخطأ » في الممارسة، في هذه الحالة فاننا نختبر أفكارنا ونحاول أن نصححها (هذا اذا كان لدينا درجة من العقل).

وتتطلب الممارسة الانسانية ـ وهي دائما يجب أن تتطلب ـ نوعا من الارشاد أو الاعلام (information)، بمعنى أننا لكي نؤثر في الموضوعات التي حولنا بطريقة عملية، أي بطريقة هادفة لتحويلها صالحة لاستخدامنا، فيجب علينا أولا الوصول الى مدركات عن طريقها نعرف ما حقيقة هذه الموضوعات، ثم نصوغ (في اللغة) مفهومات ونظريات حول خصائص الموضوعات وترابطها،.وفي ضوئها نستطيع التخطيط لما نريد.

هذا الإعلام الذي نتطلبه للممارسة يبدأ بالأحاسيس، لكن الاحساسات أو مدركات الحس ليست - في ذاتها - **إعلاما** بالمعنى الذي استخدم فيه الكلمة هنا، ومن الناحية الاخرى فكل إعلام هو صادر عن الادراك وموضوع لاختباره.

ولأن الممارسة الانسانية واعية وهادفة ومنتجة فهي تكتسب طابعها اجتماعيا تعاونيا، وقد يستطيع الانسان وحده أن يعمل كل أنواع الأشياء، لكن هذا لانه يعرف - على الأقل - مباديء الممارسة الانسانية في اشتراك مع الآخرين. ولإدراك الأهداف وتخيل شيء يمكن عمله ثم الشروع في عمله لا بد للناس من أن يعملوا ويتعلموا أحدهم من الآخرين، أن عليهم أن يطوروا اللغة أو وسائل التواصل في أصوات منطوقة، والإعلام الذي تتطلبه الممارسة لا بد أن يكون **ممكن النقل للآخرين** وأن **يعبر عنه في جمل تنقلها أو تحملها اللغة**: الأحاسيس غير قابلة للنقل للآخرين، لكن الوعي عن طريقها بموضوعات النشاط العملي هو ما يتح للناس صياغة ونقل المعلومات عن الموضوعات، ومن ثم إعلام الممارسة وقيادتها.

البنَّاء مثلا لا يستطيع أن يبني شيئا ما لم يكن قادرا على رؤية (أو على الأقل لمس) مختلف مواد البناء، لكن مجرد رؤية كوم من أحجار البناء لا يكفي وحده لتقديم الإعلام الضروري للبناء، هنا - كما لاحظ ماركس - يختلف الانسان البناء ويمتاز عن سواه من الحيوانات التي تبني الأشياء، يكفي الطائر كي يبني عشه أن يجد كومة قش يلتقط أعوادها الواحد بعد الآخر، انه يتصرف على نحو غريزي دون حاجة الى إعلام كما يفعل الناس، وقد يظل الطائر يؤدي هذا العمل وهو يزقزق فقط، فلا حاجة به لأن يتكلم الى أحد أو يكلمه أحد، أما الانسان البناء - من الناحية الاخرى - فهو لا يميز فقط بين مختلف مواد حرفته عن طريق النظر لكنه بحاجة أيضا لبعض الإعلام من نوع « هذا قالب آجر »، « هذه حوض لحمل القوالب »، « ذلك هو الملاط الذي يثبت القوالب معا » وهكذا، بالاضافة لهذا الإعلام **العملي** فهو بحاجة كذلك لنوع آخر من الإعلام اكثر تعميا مثل « يجب أن تصف القوالب على هذا النحو والا انهار الجدار.. »، صحيح أن البناء الماهر يعرف هذا كله عن ظهر قلب، وهو ليس بحاجة لأن يرددها لنفسه كل ساعة، ولا أن يسأل عنها أحدا من رفاقه، فهو لا يقول لنفسه كلما التقط قالبا « هذا قالب »، وهو لا يسأل رفاقه عما يجب أن يفعل، رغم ذلك كله فان مهارته انما اعتمدت على هذا الإعلام القابل للنقل.

ويحتاج الناس **النظرية لارشاد الممارسة**، لكن هذه الكلمة « النظرية » مخصصة في العادة لنقل إعلام على درجة كبيرة من التعميم، وكل عنصر من عناصر الارشاد هو - على التحديد - عنصر من نظرية، والنظرية عن أي موضوع من الموضوعات انما تعمم عن هذا الموضوع فتمضي الى ما بعد ما هو ماثل مباشرة أمام الحواس، وواضح ان قضية مثل « هذا

قالب آجر » انما هي نظرية ـ تماما مثل « هذا بـناء تنتظم فيه الذرات على نمط معين » هي نظرية، لكن الثانية تتضمن تعميا اكثر من الاولى، وهذا كل الاختلاف بينهما. وفي الحقيقة فان **كل** قضية (statement) هي نظرية، والعمل التنظيري أو النشاط التنظيري ـ اذا فهم على وجهه الصحيح ـ لا يتمثل فقط في طهو أنواع معينة من القضايا فائقة التعميم، انما في تنظيم القضايا وترتيبها والتوفيق بينها واختبارها ونقدها بهدف تجميع هذا الإعلام.

النظرية التي تقدم الارشاد للممارسة اذن لا بد أن تحقق شرطين واضحين: الاول أنها تتعامل مع **موضوعات محسوسة**، خصائصها وعلاقاتها، لانه ما دامت الممارسة تتكون من تبادل التأثير مع الموضوعات التي تؤثر في حواسنا، فمن الواضح أن الارشاد الذي يقدم للممارسة لا بد أن يكون عن مثل هذه الموضوعات. والثاني أن ما تقوله يجب أن يكون قادرا على أن **يخضع للاختبار في الخبرة** العملية لتبادل التأثير مع الموضوعات. وهذا يعني أنها يجب أن تقودنا لأن نتوقع أن أحداثا « ملاحظة » معينة ستنتج عنها أحداث ملاحظة أخرى، واذا لم يحدث هذا كان معناه أن النظرية (الى هذا المدى على الاقل)، قد ثبت بطلانها.

اذن فان النظرية التي تقدم الارشاد عن عمليات البناء ـ مثلا ـ انما تتعامل مع موضوعات محسوسة مثل قوالب البناء، وما تقوله عنها قابل للاختبار في التجربة العملية، ونظرية « هذا قالب » سيثبت زيفها اذا هو أحدث قرقعة ودويا لدى تناوله!، والنظرية الأكثر تعميا عن البناء سيثبت زيفها اذا تهاوت معظم الأبنية دون حدوث زلازل أرضية أو غارات جوية، وواضح أن النظرية غير القادرة على اجتياز هذا الاختبار لا تحمل أي توقع لنا بشأن الموضوعات التي نتعامل معها في الممارسة، وهي من ثم لا تقدم الارشاد للممارسة، لهذا يبدو شرط القدرة على اجتياز الاختبار الذي أكده د. بوبر وتحمس له على حق ـ له أهمية عملية فائقة في وضع النظريات.

الآن اتضح لنا السبب **العملي** لكون النظرية **مادية**، بهذا الشرط فقط تقدم النظرية الارشاد للممارسة، وتظل قادرة على تقديمه.

ولكن ـ ألا تزعم النظرية المثالية أيضا أنها تقدم الارشاد للممارسة، وتقدم الاضافات عن الأشياء المادية بطرق هامة؟

لنفرض أن سائلا سأل عن الطريق الى الكنيسة فقال له أحدهم: « استمر مباشرة في هذا الطريق، ثم انعطف في الطريق الثاني الى اليمين ستجد الكنيسة.. »، والتزم السائل هذه النظرية فبلغ الكنيسة ثم سأل عن الطريق الى ملكوت السموات، فقال له أحدهم: « ادفع شلنين وست بنسات، وأشعل شمعة واحدة، وحين تموت ستصعد روحك الى ملكوت السموات.. »، فدفع الرجل وأشعل الشمعة، غير أن هذه النظرية الثانية لا تقدم **الارشاد**

لممارسته كما فعلت الاولى ، ذلك أن الموضوع يتعلق أولا بالروح ، وهذا ليس موضوعا قابلا للحس على أي نحو ، وثانيا لأن ذهاب روحه الى الملكوت أمر لا يمكن اختباره بالتجربه ، ومن ثم فالنظرية لا يمكن التحقق منها أو دحضها . الأمر ببساطة أنه لم يقدم اليه **ارشاد** ما ، ولكن قدمت اليه **تعليمات** عليه أن يثق بها دون مساءلة ، فالارشاد قادر على أن يختبر في التجربة اذا اتبعته ، وليس هذا شأن النظرية التي قدمت لصاحبنا في المكنيسة ، فماذا يفعل هذا المؤمن المخلص اذا لقي رجلا ملحدا قال له انه ليست هناك روح ، ولا مكان هناك اسمه ملكوت السموات ، أو اذا ذهب الى مكان آخر للعبادة فقيل له أن إشعال الشموع لا يجديه شيئا على الاطلاق؟ ليس أمامه غير أن يزداد تمسكا بايمانه!.

يوضح لنا هذا المثال الفرق بين النظرية **التي تقدم** ارشادا والنظرية **التي لا تقدم** ، ويوضح لنا أيضا كيف يسهل افتراض أن النظرية التي لا تقدم ارشاداً تقدمه ، وهي تبدو هكذا لأنها تضع خطوطا للفعل كما تفعل النظرية الأولى : « أتريد الوصول الى نتيجة كذا؟ اذن عليك أن تفعل كيت وكيت . . ، تريد أن تبلغ الكنيسة؟ اذن انعطف في الطريق الثاني الى اليمين . تريد أن تنقذ روحك؟ اذن اشعل شمعة . . » انها تضع خطوط الفعل دون أن تقدم ارشادا ، لان الهدف الذي تهدف الوصفة التي تقدمها لبلوغه يقع خارج نطاق المعرفة العملية ، ولا يمكن الجزم بما اذا كان قدتحقق أو لم يتحقق ، هي فقط تقول لك ماذا عليك أن تفعل دون أن تقدم لك طريقة لاختبار ما اذا كان هذا سيؤدي للوصول الى الهدف الذي تريده أم لا .

وفي المثالية كلها هذا الطابع الخادع . والتجريد المثالي الخاطيء هو ادعاء للإرشاد . انها تتظاهر بتقديم الارشاد ثم تقف بديلا عنه لكنها لا تقدمه . انها ارشاد خادع . وفي هذا يكمن **زيفها** . الارشاد قد يكون صحيحا أو كاذبا ، وهذا يمكن للاختبار في التجربة أن يحسمه ، والمثالية لا تقدم صيغة البديل « صحيح أو كاذب » لأنها لا تخضع لأي عملية اختبار ، هي « زائفة » لا بالمعنى الذي نصف به قضية عن واقعة بأنها زائفة حين نكون الموضوعات مترابطة على غير النحو الذي تقول به ، لكنها زائفة بالمعنى الذي يمكن - مثلا - لمتسول على صهوة جواد ان يكون نبيلا زائفا . انها ليست ما تدعى أنه هي .

وهذا بعض السبب وراء هذا الميل المتزايد - ونحن في عصر العلم - لأن يقول المسيحيون المؤمنون أن ما هو عام وعليه المعول في التعاليم المسيحية هو تصوراتها عن تنمية الشخصية الفردية والعلاقات الانسانية ، لا عقائدها وتصوراتها عن العالم الآخر ، وهو أحد الأسباب وراء تنامى « الحوار » المعاصر بين المسيحيين والشيوعيين ، الذين يجدون أنفسهم على قدر من الاتفاق حول مثل هذه المسائل أكثر مما افترض كل من الجانبين امكان قيامه من قبل . ما الذي سيبقى للدين؟ وحتى متى سيظل باقيا كمؤسسة بافتراض أن تصوراته قد انتزعت عن تلك التجريدات الزائفة التي ظلت مرتبطة بها حتى الآن؟ تلك المشاكل ومثلها

مما يواجه المتدينين الآن. أما بالنسبة لنا نحن الماركسيين فلسنا مستعدين للتشاجر مع الآخرين حول ما يمكن أن يحدث لنا بعد أن نموت، اذا وصلنا الى درجة من الاتفاق حول ما يجب عمله طالما نحن على قيد الحياة، ويرى الماركسيون أن الذي يحدد هذه المشاكل الأخيرة هو الوصول فقط الى معرفة يمكن اختبارها حول شروط حياتنا في هذا العالم، والأساس عندنا هو الالتزام الدائم بنهج مادي صارم في النظرية، والرفض الكامل لأي نهج مثالي، لأن التزام النهج المادي فقط هو الذي يبقي لدينا الأمل في أن يقدم **الارشاد للممارسة**، في حين أن النهج المثالي لن يقدم لنا غير الادعاء بالارشاد.

وقد يقال اننا لا نريد فقط أن نرشد الممارسة ولكن أن نكتشف «الحقيقة» التي تخدم غايات أرقى من تلك الغايات الدنيوية، ولكن ماذا يعني هذا القول غير استخدام كلمة «الحقيقة» بهدف تزيين أوهام لا أساس لها تستخدم لاملاء طرائق من الممارسة لا ارشادها؟ ليس لدينا سبيل آخر للبحث عن **الحقيقة** سوى وضع افكارنا في اطر تتفق مع الحقائق، ثم البحث عما يرشد ممارساتنا واختبار أفكارنا وفقا لها.

مرة أخرى، يقال ان تبني وجهة نظر يصبح الانسان عندها كائنا ماديا خالصا بلا «روح» انما هو تبني وجهة نظر ضيقة في الممارسة الانسانية، لأن البشر مهتمون اهتماما عميقا بأمور «الروح» كذلك، وهم يفقرون ذواتهم اذا تجاهلوها. حسن. بطبيعة الحال نحن لسنا مهتمين في الممارسة باشباع الحاجات المادية فقط، ولكن ايضا بالاشباع الذي يتحقق عن العلاقات الانسانية، في الحب والصداقة والرفقة، وفي تنمية كل الخصائص الانسانية الأرقى عند الافراد، اذا كان **هـذا** هو المقصود «بالروح» و«الحياة الروحية»، يصبح القول بأن لدينا أرواحا وقدرة على الحياة الروحية ليس «وهما»، وممارساتنا الانسانية تشملها فيما تشمل، غير أن القول بهذا لا يعني افتراض وجود أرواح خالدة مستقلة عن الاجساد، والحقيقة أن هؤلاء الذين يقولون بهذا قد أخفقوا حتى الآن اخفاقا مروعا في رفع القدرة على «الحياة الروحية» عند الاغلبية الساحقة من البشر، لأنه حين تصبح حياة الناس المادية فقيرة زرية تضيق أمامهم فرص تنمية أمور الروح، وهم سيفشلون في هذا أيضا اذا عجزوا عن تفهم الطابع الحقيقي للعلاقات الانسانية، وقصروا جهودهم على اشباع حاجاتهم الفردية المادية. فقط اذا نحن استطعنا أن نرشد ممارساتنا الانسانية على نحو أفضل، وأن نكتسب معرفة أوفى بانفسنا واحتياجاتنا واعتمادنا كل على الآخر، سيتاح لنا - على الأقل - ان نكتشف كيف يمكن أن ننمي - من خلال الممارسة - كل القدرات الانسانية الأرقى، كل أمور الروح.

٣

معنى الديالكتيك

(١) الديالكتيك ضد الميتافيزيقا

النهج المادي ـ على نحو ما أوصى به ماركس ـ يجب أن يكون **ديالكتيكيا**، وقد عارض ماركس وانجلس بين «المادية» و«المثالية»، وعارضا بين «الديالكتيك» وما أسمياه «الميتافيزيقا»، هذا يعني أن النهج الضروري لاستنباط نظرية اعلامية أو مرشدة هي المادية الديالكتيكية أو الجدلية، في مواجهة الخطأ المثالي الكامن في التجريد الخاطيء أو الزائف، وأيضا في مواجهة ذلك النوع من الخطأ الذي أسمياه «بالميتافيزيقا».

وقد شرح انجلس في مواضع كثيرة من كتاباته ما الذي يعنيه «بالميتافيزيقا» أو الطريقة الميتافيزيقية في التفكير، وما يعنيه كذلك «بالديالكتيك» في مواجهة الميتافيزيقا، ورغم أن التقرير الذي تفضل د. بوبر وأتحفنا به لمعنى الديالكتيك في الفلسفة الماركسية يفترض أن ما كان يعنيه انجلس شيء مختلف كل الاختلاف عما كان يقوله، الا أنني ـ رغم ذلك ـ سأظل افترض أنه كان يعني ما يقول، بما فيها تلك المواضع في كتاباته التي قال فيها ما يعني.

كتب انجلس في «انتي ـ دوهرنج» (الفصل الاول) أن «الطريقة الميتافيزيقية في التفكير» تقوم على «عادة اعتبار الموضوعات والعمليات معزولة، منتزعة عن كل الصلات المتبادلة الشاسعة للأشياء، وهي لذلك لا تراها في حركتها بل في سكونها، لا من حيث هي متغيرة في الأساس، ولكن باعتبارها ثوابت جامدة...» وهي لذلك «حين تنظر الى الأشياء المفردة تفقد رؤية ترابطاتها، وحين تفكر في وجودها تنسى مجيئها الى الوجود وزوالها، وحين تنظر اليها في سكونها تجعل حركتها خارج الموضوع..».

وفي مواجهة الطريقة الميتافيزيقية ـ يواصل انجلس ـ فان الطريقة الديالكتيكية في التفكير ترى الأشياء «في صلاتها المتبادلة، في تتابعها، في حركتها، في مولدها وموتها..».

وحسب هذا التعريف، فان الميتافيزيقية تتمثل أساسا في الاخفاق في ادراك

الترابط، والديالكتيكية تتمثل - أساسا في تتبع هذا الترابط.

وبتحديد اكثر، فان انجلس حين يضيف «التتابع والحركة والمولد والموت» الى «الصلات المتبادلة» فهو يقدم استطرادا مسهبا وغير ضروري، مجرد عمل اضافي في النقطة نفسها، ربما قام به (رغم أنه قام به سدى) لصالح هؤلاء الذين يدرسون الديالكتيك في حفلات الشاي المجنونة حيث لا تصبح نقاط المناقشة واضحة أبدا، لأن من الواضح أننا حين نفشل في أن نضع في الاعتبار «التتابع والحركة والمولد والموت» فإننا نكون قد «فقدنا رؤية» عنصر أساسي في «كل الصلات المتبادلة الشاسعة..».

دراسة «الترابطات الداخلية» اذن تكفي تعريفا للنهج الديالكتيكي، لذلك كتب انجلس في رأس الفصل بعنوان «الديالكتيك» في كتابه «ديالكتيك الطبيعة» (الفصل الثاني) ان دراسة القوانين أو المبادىء التي تحدد النهج الديالكتيكي والفهم الديالكتيكي للعالم الواقعي يجب أن «تتطور باعتبارها علم الترابطات المتبادلة، في مواجهة الميتافيزيقا..».

ويشكو البعض من أن انجلس حين عارض بين «الديالكتيك» و«الميتافيزيقا..» قد ادى الى شيء من الخلط لأنه استخدم هذه الكلمة الأخيرة بمعنى مختلف عن المعنى الذي استخدمها فيه كتاب آخرون قبله وبعده، والحقيقة انه استخدمها بالمعنى الذي كان شائعا كل الشيوع في ألمانيا وقتذاك، وبالمعنى الذي استخدمه هيجل، وحيث أنه قد شرح بوضوح كاف هذا المعنى - أكثر وضوحا دون شك من غيره من الكتاب الألمان - فلا مبرر اذن لمن يجد هذا المعنى غامضا عنده، وعلى العكس، فان المعاني الاخرى التي استخدم فيها بعض الفلاسفة هذه الكلمة «الميتافيزيقا» هي التي تترك الكثير بحاجة الى شروح وايضاحات.

في كل التراث المعاصر للفلسفات التي تدعي العلمية - مثلا - يبدو أن هذه الكلمة تستخدم في الغالب لوصف أي مذهب يختلف معه الفيلسوف، وخاصة أي مذهب يرى أن العالم الحقيقي هو شيء مختلف عما يبدو عليه، وأن الطبيعة الحقيقية للواقع لا يمكن معرفتها عن طريق الملاحظة والتجربة ولكن عن طريق العقل الخالص وحده، ومن الواضح أن المنهج المادي الديالكتيكي يتفق مع هؤلاء الفلاسفة الآخرين في اعتبار تلك المذاهب «ميتافيزيقية» غير مقبولة، لكن هذا النهج يرى الكثير من مذاهب هؤلاء الفلاسفة أنفسهم لا تقل عن تلك التي لم يقبلوها، فما يعترض عليه في «ميتافيزيقياتهم» و«الميتافيزيقيات» التي رفضوها معا هو الاخفاق في ربط «المظهر» بالحقيقة أو معطيات الحس بالظروف التي تعكسها، وهؤلاء الذين يدعوهم فلاسفة معاصرون «ميتافيزيقيين» انما يعتبرون «الحقيقة» شيئا منفصلا كل الانفصال عن «مظهرها»، لكن أولئك «المعادين للميتافيزيقية» يعتبرون

المظاهر معزولة ويعتبرونها الحقيقة الكاملة.

في الوقت نفسه، قد يمكن الاعتراف بأننا لو وضعنا في الاعتبار كيف نشأ هذا المصطلح «الميتافيزيقا» منذ زمن طويل لرأينا أن الاستخدام اللاحق له كي يعني نقيض الديالكتيك استخدام غير ملائم لحد ما، فالاستخدام الأصلي للتعبير «ميتافيزيقا» - وهي اشتقاق في اليونانية يعني «ما بعد الطبيعة» - كان العنوان الذي اتخذه محررو مخطوطات أرسطو لمباحث هذا الفيلسوف فيما أسماه «الوجود كوجود» أو «الكينونة ككينونة»، وقد اتخذوا هذا العنوان لسبب بسيط هو أن ترتيب هذه المباحث في عملهم جاء تاليا لأبحاث الفيلسوف في الطبيعة أو الفيزياء، ونتيجة سوء السمعة ورفض التصديق اللذين أحاطا بأرسطو في بداية العصر الحديث اكتسبت الكلمة دلالة ازدرائية، وأصبحت تستخدم للدلالة على أي منهج فلسفي يجمع الى غموض التعبير الاستدلال القبلي (a priori)، لكن مبحث أرسطو الذي أطلق عليه هذا العنوان كان في الحقيقة مبحثا عن الترابطات المتبادلة الشاملة بين الأشياء، يبحث بوجه خاص الترابط بين «الجوهر» و«الصورة»، بين «القوة» و«الفعل»، لكي ننصف أرسطو اذن يجب القول بأن «ميتافيزيقيته» يمكن اعتبارها مقالا من أول المقالات المنهجية عن الديالكتيك، هكذا نجد أنه ليس فقط بريئا من اثم زيف الميتافيزيقا بالمعنى الذي يقصده انجلس أي بمعنى اعتبار الأشياء منفصلة عن ترابطاتها، بل أنه ايضا حاول أن يوضح ضرورة فهم الاشياء في ترابطها، واذا كنا لنستخدم كلمة «الميتافيزيقا» بمعنى يشير الى مبحث أرسطو الأصلي، فيجب أن نعتبر أي قضية عامة تصوغ مباديء الديالكتيك «ميتافيزيقية».

ونظرا لهذا كله، ونظرا للغموض الذي يكتنف استخدام كلمة «الميتافيزيقا» قد يميل الكاتب الى استخدام كلمة أخرى لتعني نمط التفكير الذي عارض انجلس بينه وبين الديالكتيك، هنا تفرض الكلمة البسيطة «غير الديالكتيكي» نفسها على الفور، ولكن بعد استخدامها لمدة تزيد عن القرن بالمعنى الذي حدده انجلس، أصبحت كلمة «الميتافيزيقا» مغروسة في قلب أي مناقشة للديالكتيك بحيث أن الأحمق نفسه قد يتردد في أن يصك كلمة أخرى يستخدمها بدلها الآن، ويمكن لاستخدامها في هذه المناسبة ألا يؤدي الى الخلط اذا وضع المرء في ذهنه التعريف الذي أعطى لها.

وبعد أن وصف انجلس الطريقة الميتافيزيقية أو غير الديالكتيكية في التفكير (في الفصل (١) من «أنتي - دوهرنج») قال ان الخطأ في هذه الطريقة أنها «تصبح أحادية الجانب، محدودة، مجردة، تضل طريقها بين التناقضات التي لا تجد الحلول» وقد اشرت الى بعض هذه التناقضات حين كنت أوضح أن الديالكتيكي، بعيدا عن أنه يرحب بهذه التناقضات، فهو يتفق مع صاحب المنطق الشكلي في انها مثار اعتراضات أساسية. ان

الميتافيزيقا « تضل طريقها » بين المتناقضات التي « لا تجد الحلول » ، أما الديالكتيك ـ من الناحية الأخرى ـ فيعرف الطريق الى حلها ، وذلك بالخلاص منها .

الطريقة غير الديالكتيكية في التفكير في الأشياء وخصائصها « معزولة ، منتزعة عن كل الترابطات الداخلية الشاسعة » تؤدي الى وضع تضاد شكلي (formal counter posing) والمتمثل في « هو . . . » و« ليس هو . . . » .

فمثلا فيما يتعلق بالكائنات الحية ـ كما أشار انجلس ـ فان « كلا منها على حدة » يبدو أنه يمتلك خاصية كونه « حيا » ، وهذا يتعارض ويتنافر مع كونه « ميتا » ، أما اذا وضعنا في الاعتبار ما يحدث بالفعل لتلك الكائنات في الشروط الواقعية لتفاعلها مع بيئاتها لاتضح لنا أن الموت عملية ، واذا استمرت هذه العملية زمنا كافية أصبح الكائن في نهايتها ميتا تماما ، أما أثناءها فانه يبقى حيا في حالة وسيطة ، هذه الحقيقة تتجسد الآن كل يوم في المستشفيات ، فالشخص « يموت » بمعنى أن ضربات قلبه تتوقف ويكف عن التنفس وتبدأ عملية التحلل العضوي ، لكنه يظل ـ لفترة قصيرة ـ « حيا » بما يكفي الطبيب كي يعيده الى الحياة .. هل « مات » أم لا ؟ ، وثمة مثال أقل درامية عن نفس النقطة حول الرجال الذين تتساقط شعورهم ، في لحظة معينة . . هل أصبح هذا الرجل « أصلع » أم « ليس أصلع »؟ الاجابة أنه « يزداد صلعا » وأنه اذا لم يستخدم شيئا يستعيد به شعره فسرعان ما سيصبح أصلع تماما .

مثل هذه الأمثلة بالغة الوضوح والبساطة ، لذا فهي قليلة الأهمية ، وسنرى أن تطبيق المبدأ نفسه في حالات أخرى يؤدي لنتائج ذات أهمية أكبر . وخلال ذلك ، فهذه الأمثلة البسيطة توضح النقطة الأساسية .

وما يميز الطريقة الميتافيزيقية أو غير الديالكتيكية في التفكير ـ كما كتب انجلس في مقدمة « **أنتي ـ دوهرنج** » ـ هو أنها تفرض « نقائض جامدة » وتضع « خطوط تقسيم حادة لا يمكن اجتيازها » . انها تفصل . غير أن البحث المتصل من جانب العلوم في كيفية **الترابط** في العملية الواقعية للطبيعة (والمجتمع) يعني أن هذه النقائض والحدود الحاسمة « تختفي أكثر وأكثر » ويضرب انجلس عديدا من الامثلة حيث أنه قد ثبت أن الجسم يمكن أن يوضع في حالة لا يمكن معها تمييز الأشكال الغازية والسائلة أحدها عن الآخر ، وأن الحالات الفيزيقية قد فقدت البقية الباقية من طابعها القديم المطلق . . . وأن البيولوجي قد أصبح ـ بتأثير نظرية التطور وفي مجال الطبيعة العضوية ـ يزيح حدوده الفاصلة في التصنيف واحداً بعد واحد . . » .

اذن ، هذه هي النتيجة التي يصل اليها : « اقرار أن التناحر والتمايز في الحقيقة موجود في الطبيعة ، ولكن على نحو نسبي من صحة السريان ، ومن الناحية الأخرى فان

جمودها واطلاقها المتخيلين انما فرضتهما عقولنا على الطبيعة، هذا الاقرار هو لب المفهوم الديالكتيكي للطبيعة.. ».

هكذا كتب في الفصل الأول: « عند الميتافيزيقي تنعزل الأشياء عن صورها العقلية أي الافكار، وينظر اليها كلا بعد الآخر، دون اتصال بين أحدها والآخر، وتحدد الموضوعات الثابتة الجامدة للبحث بشكل نهائي وحاسم، انه يفكر في نقائض مطلقة لا يمكن التصالح بينها... وعنده ان الشيء يوجد أو لا يوجد، ومن المستحيل عنده أن يكون الشيء هو نفسه وأن يكون في الوقت نفسه شيئا سواه، السالب والموجب يستبعد أحدهما الآخر على نحو مطلق، والسبب والنتيجة يقف كلاهما على نفس الدرجة من الجمود أحدهما في تعارضهما مع الآخر.. ».

وحين يدرك المرء حقيقة الديالكتيك ـ كما كتب انجلس (« لودفيج فيورباخ »، الفصل (٤)) ـ « لا يعود يسمح لنفسه بأن تفرض عليه تلك النقائض التي لا يمكن تخطيها في الميتافيزيقا القديمة... لأنه يعرف أن هذه النقائض ليس لها سوى مشروعية نسبية.. ».

في كل هذه الأمثلة والشروح يبحث المرء عبثا عن « الموضوع ونقيض الموضوع والتركيب »، وعن قبول التناقض المنطقي، الأثيرة جدا عند د. بوبر وغيره من الذين يفضحون زيف الديالكتيك (هي أثيرة جدا لأنها سهلة الافتضاح جدا). ان نقطة انجلس الأساسية في المعارضة بين « الديالكتيك » و« الميتافيزيقا » بسيطة جدا وواضحة جدا، بل انها واضحة لحد مؤلم. ان الميتافيزيقا تفرض « نقائض مطلقة لا يمكن المصالحة بينها.. » في شكل فصل حاسم « أما أن تكون... أو لا تكون... لكنها لا يمكن أن تكون الاثنين معا ». مثل هذا الفصل يعكس تمايزات وتضادات موجودة في العالم، لكنها رغم ذلك تبقى « ذات صحة نسبية فقط »، ويتمثل الديالكتيك في تتبع **الترابط بين الاضداد**، كما يمكن الكشف عنه في العمليات الواقعية للطبيعة والمجتمع، في هذه العمليات تأتي الأشياء الى الوجود، وتتغير، وتزول، لا كل على حدة، ولكن في تبادل للتأثير وتبادل للعلاقات داخل « كل الترابطات المتبادلة الشاسعة بين الأشياء.. ».

وحين تؤدي النصوص المأخوذة عن انجلس الى ازاحة نوع من أنواع الاعتراض على الديالكتيك التي يسقطها د. بوبر على نحو ما رأينا فيما سبق (لأن من الواضح أن انجلس لم يكن ليعني ابدا ما يقول د. بوبر ان المادية الجدلية تعنيه)؛ فمن المحتمل أن يقوم نوع آخر من الاعتراضات، وتتمثل في القول بأن ما كان انجلس يعنيه واضح جدا، واضح جدا لدرجة التفاهة. فتلك الطريقة الخاطئة اللاديالكتيكية أو « الميتافيزيقية في التفكير »، التي يعارض بينها وبين الديالكتيك، ليست سوى حمار نافق، وليس هناك انسان ذو فكر يمكن أن يفكر على هذا النحو، ففيم اذن اقامة فلسفة كاملة على « الديالكتيك » في مواجهة

« الميتافيزيقية »؟. هنا تنحل « المادية الديالكتيكية » لتصبح مجرد بديهية لا أكثر.

الرد على هذا الاعتراض من شقين: الأول هي أن أي مبادىء فلسفية قائمة يجب أن تكون دائما - وبمعنى من المعاني - مجرد بديهيات. والفلسفات التي تبدو كما لو كانت كشفا لألغاز أو أسرار، لا يدري المرء كيف تحقق، ليست في نظر العلم غير خداع واحتيال. أما النقاط الفلسفية الصحيحة فيجب أن تكون قادرة على أن تصبح « واضحة »، والا فلا يمكن ان تكون صحيحة. اذن - وكما قال انجلس نفسه (في **ديالكتيك الطبيعة**، الفصل (٢)) - فان الديالكتيك - حين يفسر تفسيرا صحيحا - يصبح « بسيطا واضحاً كشمس الظهيرة ».

الشق الثاني من الرد هو أن ما يسمى « الطريقة الميتافيزيقية في التفكير » هي أبعد ما تكون عن الحمار النافق، هي - على العكس - وثيقة الصلة بنتائج تعسة. أن نتعلم ونصوغ ونغرس في الأذهان - اذن - المبادىء الواضحة للتفكير الديالكتيكي ليس أمرا غير جدير بالاهتمام الجاد.

صحيح - كما قال انجلس - ان كل تفكير **علمي** ناجح هو ديالكتيكي - ويجب أن يكون كذلك - ومع ذلك فان تنصح حتى العلماء بالمبادىء الديالكتيكية للتفكير - من حيث معارضتها للمبادىء الميتافيزيقية - ليس كما يعلم الانسان جدته كيف ترتشف البيض. هنا أيضا نجد عند انجلس ما يستحق أن نقتبسه، وان لم يكن بنفس درجة الصواب التي كانها من قبل، يقول: « ان العلماء الذين تعلموا أن يفكروا على نحو ديالكتيكي لا يزالون قلة ومتباعدين، ومن ثم فان الصراع بين الاكتشافات التي تمت والطريقة التقليدية القديمة في التفكير هو تفسير ذلك الخلط الذي لا حدود له والذي يسود العلم الطبيعي النظري الآن، والذي يدفع بالمعلمين والطلاب، بالكتاب والقراء جميعا الى اليأس » (**أنتي - دوهرنج** الفصل (١)).

أما في المجالات الأكثر تجريدا وفلسفية، فان صور الخلط الناجمة عن الطريقة الميتافيزيقية في التفكير، أو افتقاد الديالكتيك، واضحة ومشهورة. ولا حاجة بنا للرجوع الى العصور الوسطى أو حتى القرنين الثامن والتاسع عشر بحثا عن الأمثلة. فأحدث فلسفات « التحليل المنطقي » بدأت بأكثر القضايا« الميتافيزيقية » تطرفا، وعنها صدرت مبادىء ما أسماه راسل وهوايتهيد « الذرية المنطقية ». أعلن راسل في كتابه **معرفتنا بالعالم الخارجي** (الفصل (٢)): « يتكون العالم الموجود من عديد من الأشياء، لها عديد من الكيفيات والعلاقات. والوصف الكامل للعالم الموجود يتطلب لا قائمة بالأشياء فقط، ولكن ذكر كل كيفياتها وعلاقاتها أيضا.. ». وصاغ فتجنشتين هذا في سلسلة من المقولات في كتابه « **الرسالة الفلسفية المنطقية** » « العالم هو كل ما هو قائم... وينقسم العالم الى وقائع، وأي

واقعة يمكن أن تكون ما هو قائم أو لا تكون ، دون أن تؤثر فيا عداها .. وأن ما هو قائم ، أي الواقعة ، هو وجود الوقائع الذرية . والواقعة الذرية هي جمع من موضوعات ... والموضوع هو الثابت ، الموجود ... وتشابك الموضوعات يؤلف الواقعة الذرية ... والوقائع الذرية مستقل بعضها عن بعض ... » ، وقد سخر راسل وفتجنشتين - في أعمالهما الأخيرة - هما وأنصارهما كل الجهود لتلك المهمة التي لا يحسدون عليها وهي محاولة حل الأحاجي والألغاز العديدة التي تفرضها تلك القضايا الميتافيزيقية .

وفي فلسفة العلم فان « التناقضات التي لا سبيل لحلها » والتي يفرضها الفصل الميتافيزيقي ووضع الاضداد في تناف حاسم انما تقدم أمثلة أبعد لإنتشار الميتافيزيقا ، وهكذا تظل « الجسيمات » و« الموجات » ، « المادة » و« الطاقة » ، « الحتمية » و« اللاحتمية » تمثل « نقائض لا يمكن المصالحة بينها » . وفي مناقشة علم الاخلاق فان الوضع الميتافيزيقي للأضداد بين « حرية الاختيار » و« الجبر » يمثل موضوعا من موضوعات الجدال العقيم .

وأخيرا يظل للنمط الميتافيزيقي للتفكير أثره في الأمور العملية وشئون الحياة اليومية . خذ السياسة على سبيل المثال . يقول انجلس ان الميتافيزيقيين يتبعون ما جاء في انجيل متى (٥ ،٣٧) : « .. ليكن كلامكم نعم نعم لا لا وما زاد على ذلك فهو من الشرير .. » ، وحين يتحدث الناس ويعملون حسب صيغ سياسية ، ولديهم مجموعة من اللافتات الجاهزة يعلقونها على كل شيء حتى يحكموا عليه حسب لافتته ، بصرف النظر عن التغير الحقيقي في الشروط التي يعمل في ظلها الأفراد والأحزاب ، وبصرف النظر عن التغير الحادث في أنفسهم نتيجة العمل ، فماذا يكون هذا سوى ميتافيزيقية سياسية؟ .

وفي الجزء الذي نقلت عنه فقرات فيا سبق ، ذكر انجلس أمثلة أكثر صعوبة وأشد تشويقا من تلك البسيطة السهلة التي بدأنا بها .

« ويكشف لنا الفحص الدقيق أيضا أن قطبي التناقض ، مثل السالب والموجب ، كل منهما لا يمكن فصله عن الآخر قدر تعارضه معه ، لكنهما - رغم كل تعارضهما - يتخلل كل منهما الآخر ويخترقه . هو نفس الشيء بالنسبة للعلة والمعلول أو السبب والنتيجة ، فتلك مفهومات لا تكتسب صحتها الا من تطبيقها على حالة معينة كما هي ، أما حين ننظر الى هذه الحالة نفسها في ارتباطها العام بالعالم ككل ، تتداخل هذه المفهومات وتنحل في تصور الفعل والتفاعل الشاملين ، حيث تتبادل الاسباب والنتائج أماكنها دائما ، وما هو نتيجة هنا أو الآن يصبح سببا هناك أو فيا بعد ، والعكس صحيح .. » (**أنتي - دوهرنج** ، الفصل (١)) .

ومرة أخرى : « وما نعرفه الآن على أنه صحيح فيه جانبه الخاطيء الكامن الذي سيفصح عن نفسه فيا بعد . تماما كما أن ما يعتبر الآن خاطئا فيه جانبه الصحيح ، الذي من

أجله كان يعتبر صحيحا فيما مضى . . » ، ومرة أخرى : « ويعرف الانسان أن ما يعتبر ضروريا انما يتكون من مصادفات بحتة ، وأن ما يبدو مصادفا انما هو الصورة التي تختبيء خلفها الضرورة . . » (لودفيج فيورباخ ، الفصل (٤)).

ولكي يصل الانسان الى النقطة الأساسية في الديالكتيك ليس بحاجة لأكثر من أن يفكر في تلك الحجج المختلطة والمؤدية الى الخلط والناجمة عن التعارضات التجريدية مثل « صحيح » و« خاطيء » ، « سبب » و« نتيجة » « ضروري » و« عارض » ، والمناقشة المثمرة لا بد أن تظل منتبهة « للجانب الخاطيء الكامن » في القضايا التي تقدم باعتبارها صحيحة ، ولعنصر الصحة في القضايا التي تدان باعتبارها خاطئة . مرة أخرى ، يمكن أن نتذكر الفوضى الناتجة في الجدل حول التطور الاجتماعي حين ينفصل القول بأن الافعال السياسية هي نتائج أسباب اقتصادية عن الحقيقة الواضحة المتمثلة في أن النتائج الاقتصادية تسببها أحداث سياسية . أو ـ مرة اخرى ـ قد يكون من الشائق أن نحلل مختلف صور المفارقات والتناقضات التي تنجم عن القول بأن « كل شيء يحدث انما هو خاضع للضرورة » حين يفترض في الضرورة استبعاد « العارض » ونفيه . وهذا الأخير مثال نموذجي لما يمكن أن يعتبره فلاسفة كثيرون ـ عدا الماركسيين ـ « قضية ميتافيزيقية » . والخطأ هنا ناتج عن وضع تضاد جازم بين مفهومي « الضروري » و« العارض » دون تحليل العلاقات المتبادلة بينهما ، أو كما صور الأمر بعض الفلاسفة المعاصرين عدم اعتبار الدقة في استخدام كلمات مثل « الضروري » و« العارض » معا في وصف ما يحدث بالفعل .

(٢) الديالكتيك المادي

ان التفسير الذي يقدمه انجلس للديالكتيك يجعل من الواضح تماما أن النهج الديالكتيكي في الماركسية يعني النظر الى الأشياء من حيث ارتباطاتها المتبادلة الواقعية ، لا من حيث هي أشياء منفصلة ، وهو بالتالي ينظر اليها من حيث تغيرها (« ظهورها الى الوجود واختفاؤها ») ، لا من حيث تجريدها عن التغير .

ولا نكاد نجد عذرا للدكتور بوبر في اعتباره أن « الديالكتيك » يعني هذا اللغو عن « الموضوع ونقيض الموضوع والتركيب » ، ذلك أن الاستخدام الحقيقي للتعبير عند انجلس وسواه من الماركسيين الأكفاء كان يتفق في الحقيقة مع الاستخدام العادي له عند الفلاسفة الآخرين على طول السنين (لا مئات السنين فقط ولكن آلافها) .

أفلاطون ـ على سبيل المثال ـ أكد المرة بعد المرة الحاجة الى نهج « ديالكتيكي » ، والحاجة الى فهم « الديالكتيك » ، وذلك ـ بالتحديد ـ من أجل تفادي المغالطات والتناقضات

الناجمة عن التفكير في الأشياء على نحو مجرد تماما ، والحقيقة أن هذا التأكيد وحده هو المسؤول عن تلك السمة التقدمية في فكر أفلاطون ، على مثاليته ورجعيته السياسية ، لقد كان منهجه. تماما عكس الدوجماتية الميتافيزيقية ، لقد كان دائم البحث والتساؤل حتى ان محاوراته ظلت حية أكثر من ألفي سنة ، وستظل كذلك ما بقي الناس يفكرون . وقد صور أفلاطون « الديالكتيك » في أحد المواضع بالسؤال عن اصبعه أقصير هو أم طويل ، وأجاب بأنه قصير بالنسبة للأشياء الأطول ، وطويل بالنسبة للأشياء الأقصر ، وفي مواضع أخرى أشار الى أن « الديالكتيك » يقوم على التمييز الصحيح للعلاقات الخاصة بالتشابه والاختلاف بين الأشياء من نوع واحد ، أما هؤلاء الذين يتجاهلون الديالكتيك فهم يقعون - كما يقول - في عديد من صور السخف والتناقضات لأنهم يفرضون ما أسماه انجلس فيما بعد « النقائض التي لا تقبل المصالحة » ، هكذا فإن الشخص الذي يقول بأن اصبعه ليس قصيرا لكنه طويل سيقع في التناقض حين يكون عليه أن يعترف بأنه أيضا قصير ، كذلك الشخص الذي يرى التشابه في الأشياء حين يكون عليه الاعتراف بالاختلاف فيها .

والديالكتيك عند هيجل نابع عن أفلاطون ، كذلك كانت مثاليته من نفس نمط مثالية أفلاطون « الموضوعية » - وهذا تشابه أدركه د . بوبر ادراكا كافيا في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** ، رغم أنه أساء تقديم هيجل بحيث تبدو اساءة تقديمه لماركس مكتسبة صفة الدقة الجديرة بالعلماء .

وهدف الديالكتيك - كما كتب هيجل - (**المنطق**، ٨١) هو « دراسة الأشياء في وجودها الخاص وحركتها » ، ولتحقيق هذا - كما يقول - لا بد أن ندرس **العلاقات بين الأضداد** ، لا بمعنى أن نفصلها بعضها عن البعض ولكن بمعنى أن نجمعها بعضها الى بعض . « فنحن نقول مثلا أن الانسان فانٍ ، ويبدو أننا نفكر في أن الظروف الخارجية فقط هي أساس موته ، واذا صحت هذه الطريقة في التفكير كما هي أصبحت للانسان خاصيتان متمايزتان : القدرة على الاستمرار في الحياة والقابلية للموت معا . غير أن الرؤية الصحيحة للمسألة هي أن الحياة - بما هي حياة - تحتوي بذرة الموت ، والمحدود - بما هو جذريا يحمل نقيضه داخله - يحتوي بذرة خموده الذاتي . . . ان طبيعته هي سبب الغائه . . » .

والمشكلة عند هيجل (كما كانت عند افلاطون لكنها أوضح هنا) تنتج عن **مثاليته** ، فهو يفترض أن التصورات أو الأفكار سابقة على الأشياء ، وأن أشكال العلاقة أو التطور التي نلحظها في العالم ليست سوى تحقق هذه التصورات ، ومن ثم فان الطريقة التي تترابط بها الأشياء يمكن استنتاجها من الطريقة التي تترابط بها التصورات . . ، والتصور يرتبط بنقيضه ولا يمكن أن ينفصل عنه (مثل « الوجود » و« العدم » ، « الكم » و« الكيف » ، « الاستمرار » و« الانقطاع » ، « الحياة » و« الموت » وما اليها) . واذن (يستنتج هيجل)

ففي العالم المادي حيث تتحقق التصورات لا يمكن أن تنفصل الأضداد، وتؤدي التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية، والخشن هو أيضا ناعم، والقصير طويل والمتصل منقطع، وفي قلب الحياة نحن في الموت. . وهكذا. وسبب افتعال «ديالكتيك» هيجل وزيفه هو طريقته في استنتاج ارتباطات عينية بين الأشياء من ارتباطات مجردة بين التصورات. وهو يزعم في الفصل الافتتاحي الشهير لكتابه **المنطق** أنه سيستنتج الطابع الزائل للأشياء وتغيرها («صيرورتها») من ارتباطها بالمفهومات المجردة «للوجود» و«العدم»، وهذا هو السبب في أن أي وجود - مهما كان - لا بد أن يتحول الى العدم.

في رسالة معروفة (نشرت كتعقيب على الطبعة الالمانية الثانية من **رأس المال**) كتب ماركس إنه عند هيجل كان الديالكتيك «يقف على رأسه، ولا بد من قلبه ليقف على قدميه، إذا شئن أن نصل للنواة العقلية في القشرة الصوفية. .»، فبدل محاولة استنتاج الترابطات المتبادلة في العالم الواقعي من تطور التصورات، علينا أن نحاول تنمية تصوراتنا بحيث تعكس الترابطات المتبادلة في العالم الواقعي. ذلك هو الديالكتيك **المادي**.

ان هيجل (وأفلاطون بدرجة أقل) يقدم لنا درسا نموذجيا في كيفية تحول نهج ديالكيتكي جيد - بمعنى معارضته للنهج غير الديالكتيكي أو الميتافيزيقي - الى لغو لا يغني شيئاً حين يلتحم بالمثالية. كذلك فإن التفكير المادي السابق على ماركس يقدم لنا درسا نموذجيا في كيفية تحول نهج مادي جيد - بمعنى معارضته للنهج المثالي - الى لغو لا يغني شيئاً حين يلتحم بالميتافيزيقا، أو حين **لا يكون** ديالكتيكيا.

والمادية الديالكتيكية ناقدة ليس فقط للمثالية ولكن أيضا للمادية الميتافيزيقية، وتحت هذا العنوان الأخير وضع ماركس وانجلس كلا من الماديين القدامى مثل ديموقريطس وأبيقور، والمحدثين مثل الموسوعيين الفرنسيين، وقد أسميا هؤلاء الاخيرين أيضا «الماديين الميكانيكيين» نظرا لفكرتهم التي كانت ترى أن قوانين الميكانيكا هي الأساسية في كل النظم المادية. كل هؤلاء المفكرين الماديين ظلوا على تفكيرهم في حدود «النقائض الجامدة» و«الحدود الفاصلة التي لا يمكن عبورها».

هكذا جعل الماديون القدامى مناقضة بين المكان من حيث هو وعاء فارغ، والمادة من حيث هي ما يمكن أن يوجد داخل الوعاء. ومضى ديموقريطس خطوة أبعد فوضع تلك المقولة الميتافيزيقية الشهيرة وهي أن ما يوجد ليس سوى «ذرات في الفراغ»، وقد أخذت هذه الفكرة كأمر مسلم به من جانب مؤسسي علم الفيزياء الحديث (نيوتن وآخرين)، وكان التطور العلمي التالي المتمثل في نظريتي النسبية والمجال (التي **تربط** المكان والزمان والمادة) أمرا ضروريا لمحاولة التغلب على الصعوبات النظرية المترتبة على الفكرة السابقة.

مرة أخرى، وخاصة في المادية المحدثة - كانت المادة منفصلة عن الحركة، وكان ينظر

الى المادة دائما باعتبارها إما في حالة سكون أو حالة حركة، وكان لا بد من وجود دافع يدفع بها لأن تتحرك، وأدى هذا الى فكرة أن الله قد خلق المادة وأعطاها قوانينها في الحركة، ووهبها بعد ذلك الدفعة التي جعلت الأشياء المادية في حركة دائمة.

مرة أخرى أخذت المادية الميكانيكية عن المادية القديمة ذلك الفصل الميتافيزيقي بين الحركة الميكانيكية - من حيث هي تغير في مكان جسيمات المادة - وسواها من أشكال الحركة (مثل التغيرات الكيميائية، والعمليات الحيوية مثل الأحاسيس والادراك والفكر) التي يمكن وصفها فقط بتعابير كيفية، وقيل أن الحركة الأولى فقط هي ما يمكن اعتبارها الحركة **الحقيقية**، في حين أن الأشكال الاخرى ليست سوى صور من المظاهر المرتبطة بها. هذا الفصل الميتافيزيقي بين الحركة الميكانيكية وسواها من أشكال الحركة كان في الوقت نفسه تضادا ميتافيزيقيا بين المظهر والحقيقة فكل ما يحدث **حقيقة** في العالم هو حركة جزئيات المادة وتفاعلها وفق قوانين الميكانيكا، وأدى هذا الى مبدأ الحتمية المشهور عند لابلاس وهو أنه من حساب موضع أي جسم وقوته الدافعة في أي لحظة يمكن معرفة أي شيء يمكن أن يحدث له فيما بعد.

مثل هذا التصور الميتافيزيقي للمادة والحركة أدى الى تصور ميتافيزيقي مماثل للعلاقة بين المادة والعقل فالشعور والادراك والتفكير كان ينظر اليها باعتبارها ليست إلا مصاحبات ذاتية لتبادلات تأثير ميكانيكية معيّنة، فمثلا ارتطام الضوء بشبكية العين يؤدي الى تغير في مكان المادة داخل العصب البصري، وهذا «يصحبه» «احساس».

مثل هذه التصورات المادية الميتافيزيقية كانت - بطبيعة الحال - هدية مقدمة للمثاليين. فجورج باركلي يقول باقتناع كامل في كتابه **مباديء المعرفة الانسانية** ان مفهوم المادة كما قدمه «أكثر الفلاسفة دقة» في زمانه (وكان يعني بهم الماديين الميتافيزيقيين) كان «مجرداً وغير قابل للفهم». انه ليس صعباً أن تنقض المادية الميتافيزيقية، وتزعم بعد ذلك أنك قد دحضت المادية.

وقد أشار انجلس في تفسيره لمعنى «الديالكتيك المادي» كيف تؤدي تلك التجريدات الميتافيزيقية - أي وضع تضاد جازم بين شيء أو جانب وبين آخر بدل الربط بينهما - الى نتيجة منطقية تتمثل في الأسئلة الحافلة بالسخف التي لا إجابات لها، وأوضح في الفصلين (٥) و(٦) من أنتي - **دوهرنج** صور السخف الناشئة عن الفصل الميتافيزيقي بين الزمان والمكان والمادة والحركة.

فكيف يمكن وجود زمان ومكان دون وجود أحداث مادية تقع في الزمان والمكان؟ وما هي «المادة» التي تبقى اذا لم تكن ثمة مثل هذه الأحداث؟ ان من السخف الحديث عن مكان وزمان مستقلين عن الأشياء المادية، وهو نفس القدر من السخف في الحديث عن أي

شيء يوجد خارج العلاقات المكانية ـ الزمانية، أو (يمكننا أن نضيف) الحديث عن علاقات مكانية مستقلة عن الزمان أو علاقات زمنية مستقلة عن المكان. لقد أحكم انجلس تلخيص هذا كله: «ان الاشكال الاساسية لكل الوجود هي المكان والزمان..».

ومن السخف كذلك أن نفصل المادة عن الحركة، والقول بهذا يعني القول بأن «المادة» نوع من جوهر أساسي تصنع منه الاشياء، وهي في ذاتها هامدة رغم أن الأشياء التي تصنع منها تتحرك اذا دفعها دافع. في مواجهة هذا السخف صاغ إنجلس المبدأ القائل «أن الحركة هي نمط وجود المادة».

ثم أكد بعد ذلك التمايز والارتباط بين الأشكال المختلفة من حركة المادة، فليس ثمة شكل واحد للحركة الحقيقية (التغير الميكانيكي في المكان) وبقية الأشكال الاخرى مجرد مظاهر لها، لكن فحص الحركة الحقيقية للأشياء يتضمن الربط بين مختلف أشكال الحركة، ودراسة تحولاتها من شكل الى آخر. «المادة في الحركة» اذن لا تتمثل في صورة واحدة بسيطة هي تبادل التأثير الميكانيكي، ووصف التفاعلات الميكانيكية وحدها دون تقديم صورة كاملة لكل ما يحدث في الواقع ليس سوى تجريد لجانب واحد مفرد، ثم تقديم هذا التجريد كما لو كان هو الحقيقة العينية.

«الحركة في الفضاء الكوني، والحركة الميكانيكية للكتل الأصغر، وحركة الجزيئات كالحرارة أو التيارات الكهربية أو المغناطيسية، والاتحاد أو الانفصال الكيميائي، وحركة الحياة العضوية ـ في كل لحظة من اللحظات فان كل ذرة مفردة من المادة هي في شكل أو آخر من هذه الأشكال للحركة، أو في عدد من الأشكال منها في الوقت نفسه..»، هكذا كتب انجلس. وتحت شروط معينة ينتج شكل من أشكال الحركة شكلاً آخر، وفي هذه الحالة فان الشكل الأخير لا يحل محل الأول لكن كلية حركة تلك التكوينات المادية تشملهما معا. هكذا فان الحركات الميكانيكية تولد الحرارة، والحركات الفيزيائية تتحول الى كيميائية، وتنتج الاتحادات الكيميائية كائنات عضوية حية، وهلم جرا. ولكن عندما تتولد الحرارة تبقى الحركات الميكانيكية مستمرة، وتبقى النظم الكيميائية خاضعة لقوانين الفيزياء، وتمثل الكائنات العضوية الحية عمل قوانين الميكانيكا. فالفرد مثلاً الذي يعمل طواعية وعن قصد، ليس متحررا بذلك من قوانين الميكانيكا، بأكثر مما يكف جسده عن أن يكون تكوينا فيزيائيا، والعمليات في انسجته عمليات كيميائية، وبنفس القدر فليس صحيحا القول بأن حياة الانسان في الحقيقة ليست سوى مجموعة من تبادلات التأثير الميكانيكية أو الفيزيائية أو الكيميائية.

ومضى انجلز يقول: «واللاحركة» أو «السكون» لها معنى نسبي فقط بالنسبة لشكل محدد أو آخر من أشكال الحركة..»، أما السكون المطلق أو اللاحركة المطلقة فليست سوى

لغو. وهكذا يصبح من اللغو أيضا القول بأن المادة اما أن تكون في حالة سكون أو في حالة حركة، وأنها لا تتحرك إلا استجابة «لدافع أولى» فقط. ان المرء لا يستطيع أن يفصل المادة عن الحركة بأكثر مما يستطيع أن يفصلها عن الزمان أو المكان. والجسم قد يكون بلا حركة بالنسبة لجانب أو آخر، لكنه لا يمكن أن يكون بلا حركة من كل الجوانب، هكذا فالجسم الذي قد يكون ساكنا بالنسبة للأرض هو في حركة بالنسبة للشمس، وتظل الحركة الداخلية للحرارة مستمرة في داخله، وهكذا..

في الفصل (١) من **أنتي - دوهرنج** يشرح انجلس في تعابير بسيطة كيف يبزغ التجريد الميتافيزيقي في تطور العلوم الطبيعية، وكيف أن مبادىء الديالكتيك المادي هي مبادىء ضرورية للطريقة العلمية في التفكير، ثم كرر هذا كله في الفصل (٤) من **لودفيج فيورباخ**، ومن المثير للشفقة أن تحول قعقعة فناجين الشاي في الحفلة المجنونة بين د. بوبر وبين سماع كل هذه الشروح.

ومن أجل أن نفهم الترابطات يجب أولا أن نقيم التمايزات، فليس ثمة خطأ في «فحص الأشياء كل على حدة»، بل على العكس ان من الصواب أن نفعل هذا. والميتافيزيقا تخطيء حين تثبت كلتا قدميها عند التصورات المتفقة مع التمايزات والنقائض ثم تفشل في المضي الى دراسة الترابطات.

كتب انجلس في **أنتي - دوهرنج** إنه من أجل الفهم الدقيق للأشياء يجب أن ندرسها بالتفصيل «ولكي نفهم التفاصيل لا بد أن ننتزعها من ارتباطاتها الطبيعية والتاريخية، ثم نفحص كلا على حدة...»، وكتب في **لودفيج فيورباخ** «من الضروري أولا أن نفحص الأشياء قبل أن نتمكن من أن نفحص العمليات، فيجب أن يعرف المرء أولا ما كان عليه الشيء من قبل، كي يتمكن من ملاحظة التغيرات التي تحدث من حيث ارتباطها به»، كان على العلم أن يبدأ بالتحليل والوصف والتصنيف، ولكن «حين يتقدم البحث الى هذا الحد يصبح من الممكن اتخاذ الخطوة الحاسمة للانتقال نحو الفحص المنظم للتغيرات التي تمر بها الأشياء»، على هذا النحو أصبح العلم في تطوره الاخير «علما للعمليات، علما لأصل وتطور الأشياء، وللترابطات المتبادلة التي تجمع العمليات كلها في كل واحد كبير.» الديالكتيك المادي اذن ليس سوى تعميم لمبادىء متضمنة في كل تفكير علمي، حين يتقدم متجاوزا المرحلة البدائية الأولى للتحليل.

اذا تم هذا، أصبح واضحا كل الوضوح أنه لا يمكن تقديم تفسير عيني أو كامل لما هو قائم أو لما يحدث ويقنع بالنظر الى كل شيء أو جانب من الأشياء في حالة «انعزال» أو تجريد ميتافيزيقي، أنه يجب ان يضع «الترابطات المتبادلة» في الاعتبار، حين يحدث هذا فان نوع «النقائض» والاستبعاد المتبادل «للأضداد» الناتج عن التفكير غير

الديالكتيكي ، وما يتبعه من متاهات وسخف . . كل هذا سيختفي . ان المادية الديالكتيكية تقوم على هذه النقطة الواضحة جدا ، والمتفقة جدا مع الفهم المشترك في الوقت نفسه .

(٣) التحليل العيني للشروط العينية

كتب إنجلس في الفصل (٤) من **لودفيج فيورباخ** : « ان العالم لا يجب أن يفهم باعتباره كلا مركبا من أشياء جاهزة الصنع ، ولكن باعتباره كلا مركبا من العمليات . . »

ومضى قائلا : « هذه الفكرة الأساسية الكبرى في عمومها لم تلق أبدا ما يناقضها ، ولكن أن تصوغ هذه الفكرة الأساسية في كلمات ، ثم أن تطبقها بالتفصيل على كل مجال من مجالات البحث انما هما شيئان مختلفان » ، والمبادىء العامة للديالكتيك ، تلك « القوانين » التي كثيرا ما أثير حولها الجدل ، وهزىء بها ، وأسيء فهمها منذ تحدث عنها هيجل لأول مرة ، هي ببساطة مبادىء معممة هادية لهذا التطبيق .

وكما ذكر انجلس فيما بعد « واذا بدأ البحث من هذا المنطلق ، توقف . . مرة واحدة وللأبد ـ طلب البحث عن حلول نهائية وحقائق أبدية ، ذلك أن المرء يظل دائما على وعي بالحد الضروري لأي معرفة مكتسبة ، وبحقيقة أنها مشروطة بالظروف التي اكتسبت فيها . . » ، منطلق الديالكتيك المادي إذن هو البحث الدائم ، المعادي لكل دوجماتية رغم أنه ـ كما يقول د . بوبر ـ فان القواعد أو القوانين الديالكتيكية لمثل هذا البحث تمثل « دوجماتية مدعمة » .

وليس معنى وصف العالم بأنه « كل مركب من العمليات » انكار أن هناك « أشياء » ، وقد أوضح انجلس هذه النقطة حين كتب فيما بعد إنه في عمليات العالم « تبدو الأشياء ثابتة ، ليست أقل من صورها العقلية في رؤوسنا ، أي التصورات ، تمضي خلال عملية تغير لا تنقطع من المجيء الى الوجود والفناء . » ، والنقطة هنا هي أن الأشياء ليست « جاهزة الصنع » ، لكنها تتشكل وتتحول وتتحلل في عمليات ، وخصائصها وعلاقاتها ليست لواحق ثابتة بها ، لكنها تظهر أو تتوقف عن أن تظهر أثناء مجرى العمليات التي تمر بها ، واذا كان لحجر مثلا صفة الصلابة وعلاقته أنه أكثر صلابة من كومة رمال ، فذلك لأن الأحجار قد تكونت عبر عمليات معينة ، واذا وضع المرء هذه الحقيقة في الاعتبار أصبح من المحتمل أن الحجر لن يظل صلبا الى النهاية ، لكنه سيمضي في التفتت حتى يتفتت تماما في نهاية الأمر . إن الأحجار أكثر صلابة من أكوام الرمال ، لكن الرمال قد تكون تشكلت من الأحجار المفتتة ، وقد تتحول أيضا الى أحجار رملية .

والحديث بتعبير « الكل المركب من الأشياء » ليس خطأ دائما ، بل على العكس ،

إنه ـ لأسباب كثيرة ـ الطريقة الملائمة في الحديث. لكن النقطة هي أنها ليست الطريقة الوحيدة الملائمة في الحديث، هي طريقة واحدة خاصة فقط. وكما أشرت فيما سبق فان كل ما نفكر فيه وكل ما نقوله يقوم على التجريد، والتفكير والقول « بكل مركب من الأشياء » يمثل طريقة واحدة خاصة من التجريد، هذه الطريقة يمكن تبنيها لأغراض خاصة ومحددة، لكنها لن تصلح بالنسبة لأغراض أخرى، وهي بالتأكيد لن تصلح لغرض تقديم تفسير على أقصى ما يمكن من الكمال والدقة لما يحدث بالفعل في العالم.

ولأضرب مثالا جزئيا صغيرا وليكن من حديقة لبيع الورود. فقد يأتي أحد ليشتري دستة ورود، ولتلبية هذا الطلب يفكر زارع الورود فقط في ضوء « الأشياء جاهزة الصنع »، فيرى أحواض وروده ببساطة ملأى بورود من هذا اللون وذاك، ثم وهو يجري حساباته في المساء يظل يفكر بنفس الطريقة: كذا وردة بسعر الواحدة كذا، كذا عاملا عملوا كذا ساعة بأجر الساعة كذا..، وهكذا، لكنه في عمله لن يظل ابدا يفكر بنفس الطريقة التجريدية، فهو يربي الورود، ومن ثم لا يستطيع أن يفكر فيها بطريقة « الأشياء جاهزة الصنع » على الاطلاق، وحديقته لن تعود تبدو له « كلا مركبا من الأشياء » ولكن « ككل مركب من العمليات، تبدو فيها الأشياء ثابتة لكنها تمر بعملية تغير لا تنقطع من المجيء الى الوجود والفناء »، طالما ظل اهتمامه بالورود هو أنها سلع تشترى وتباع فان الطريقة التجريدية « للكل المركب من الأشياء » تقدم له الطريقة الملائمة للتفكير فيها، لكنها يجب أن تعزز بنوع آخر من التصورات اذا اتسع اهتمامه ليضم أيضا الشروط العينية التي تنمو في ظلها الورود.

واذا انتقلنا من بائع الورود المتواضع هذا الى الفيلسوف: لورد راسل فسنلاحظ أن « قائمة الأشياء » مع « الاشارة الى خصائصها وعلاقاتها » التي يمكن أن تمثل « وصفا كاملا للعالم » ـ والتي سبق ان اقتبستها كمثال نموذجي للقضايا الميتافيزيقية ـ تقدم الينا أيضا مثالا لعمق تغلغل الروح التجارية في تفكير حتى الارستقراطية البريطانية: هذا النمط كله من الميتافيزيقا لم يكن له أن ينشأ ما لم يحدث تطور الانتاج السلعي وفصل العمل اليدوي عن العقلي.

وحين ينتقل الانسان من رؤية العالم باعتباره « كلا مركبا ،ن الأشياء » الى رؤيته بالاحرى « كلا مركبا من العمليات »، تأتي فيه الأشياء الى الوجود وتفنى في عملية من الترابط المتبادل المتغير على الدوام، فان هذا الانتقال يمكن وصفه بأنه عبور من طريقة أكثر تجريدا الى طريقة اقل تجريدا في رؤية الأشياء، أو من طريقة أكثر تجريدا الى طريقة أكثر عينية في التفكير، ولن أستطيع المضي هنا الى تقديم تعريفات لما هو « عيني » وما هو « مجرد » كمصطلحات فنية في المنطق، يكفي القول بأن القضية (ب) اكثر عينية واقل

تجريدا من المقولة (أ)، حين يكون كل شيء تقوله (أ) متضمنا فيما تقوله (ب)، ولكن ليس كل ما تقوله (ب) متضمنا فيما تقوله (أ).

ورؤية «الكل المركب من العمليات» واضح أنها أكثر عينية لدى مقارنتها بالرؤية الأكثر تجريدا والقائلة «بالكل المركب من الأشياء»، ذلك أن الأولى تشمل كل ما تتضمنه الثانية وتضيف اليه المزيد. اننا لا نفكر في العمليات كبديل عن التفكير في الأشياء، لكن التفكير في العمليات هو **تفكير في الأشياء بطريقة اقل تجريدا**، بطريقة يمكن أن تعكس بدقة أكثر الشروط العينية الفعلية لوجود الأشياء والترابطات المتبادلة الفعلية بينها. وهكذا فان كل ما يمكن أن تعكسه رؤية «الكل المركب من الاشياء» ستظل تعكسه رؤية «الكل المركب من العمليات»، وحين يفكر صاحبنا زارع الورود في العمليات التي تحدث فعلا داخل أحواض وروده فهو لا يفقد رؤية الورود كلا على حدة ولا لون كل منها، لكنه بالاحرى يراها الآن (بتعبير هيجل) «في وجودها الخاص وحركتها»، بدل أن يفكر فيها على نحو مجرد وعلى انفصال نسبي عن الشروط الفعلية لوجودها.

وقد كتب لينين ـ كما أشرت من قبل ـ ان الديالكتيك يرتبط «بالتحليل العيني للشروط العينية» **ان الديالكتيك يدخل في التفكير، وتسري مباديء الديالكتيك على أي حالة نريد لتفكيرنا فيها أن يصبح اكثر عينية**، ولا يقوم ديالكتيك التفكير على حيلة مفتعلة للانتقال من «الموضوع ونقيضه» الى «التركيب» (وهل يستطيع أن يقوم بمثل هذا سوى مشعوذ أو متحذلق؟)، ولكن في الانتقال من مفهومات أكثر تجريدية الى مفهومات أكثر عينية: كذلك فالديالكتيك الذي **يتم اكتشافه في العالم الموضوعي يقوم على تلك الصور عن الترابط المتبادل داخل العمليات الواقعية التي يكشف عنها التحليل العيني للشروط العينية، والتي يتم تجاهلها في طرائق التفكير الأكثر تجريدا وميتافيزيقية.**

ويتطلب التحليل العيني للشروط العينية دراسة أشكال الترابط المتبادل داخل العمليات في العالم، وهي تكشف أن الأشياء متبادلة الاعتماد، متغيرة، تأتي الى الوجود وتفنى. بل وأكثر من هذا تتحول لأضدادها وتكشف عن جوانب متناقضة في علاقات مختلفة، وتدخل في علاقات متناقضة تعاني فيها الضغوط والتوترات والصراعات والتحولات.

هكذا كتب ماركس في تعقيبه المنشور في نهاية الطبعة الألمانية الثانية من **رأس المال** بصدد التحليل العيني الذي قام به لشروط المجتمع الرأسمالي العينية، ان الديالكتيك «هو في صورته العقلية فضيحة وموضع مقت شديد من جانب البورجوازية ومعلميها النظريين، ذلك أنه يشمل في فهمه وتوكيده الاعتراف بالوضع القائم للأشياء، في الوقت نفسه أيضا الاعتراف بنفي هذا الوضع، «وبتحطمه الحتمي، لأنه ينظر لكل شكل اجتماعي متطور تاريخيا من

حيث هو في حركة متدفقة، وهو من ثم يضع في اعتباره طابعه الزائل قدر ما يضع وجوده الوقتي، وهو لا يسمح لشيء بأن يفرض عليه، وهو في جوهره نقدي وثوري.. ».

وبطبيعة الحال فان د. بوبر لا يحب هذا. وهو يصور الديالكتيك باعتباره لغوا نظريا، يفعل هذا بقوله ان الديالكتيك ضد المنطق الشكلي، حقيقة الأمر أنه ليس ضد المنطق، لكنه ضد الميتافيزيقا.

ان قوانين المنطق هي قوانين الاتساق. والدعوة الى تجاهلها أو خرقها هي الدعوة الى عدم الاتساق، واذا كان هذا ما يدعو اليه الديالكتيك حقا فلن يكون سوى لغو كما يقول د. بوبر، لكن الديالكتيك المادي ـ كما رأينا فيما سبق ـ لا يدعو لشيء من هذا القبيل، واهتمامه هو ايجاد تفسير متسق للكيفية التي تترابط بها الأشياء في الواقع، وسيكون من الغباء المطلق التفكير بأن « التحليل العيني للشروط العينية، لن يكون صحيحا الا اذا كان غير متسق، وحين أكد ماركس الاعتراف ليس فقط « بالوضع القائم للأشياء » ولكن أيضا « بنفي هذا الوضع » فهو لم يكن يدعو الى خرق قوانين المنطق، بل على العكس، فعن طريق التحليل العيني للوضع القائم للأشياء ينتج ـ منطقيا ـ نفيها. كان ماركس في الحقيقة منطقيا جدا، والفضيحة التي سببها « للبورجوازية » كانت راجعة لأنه استنتج النتائج المنطقية من تحليل عيني.

وقوانين المنطق الشكلي ذات صحة مطلقة، وأي شكل للقضية يتجاهلها بالتالي غير متماسك وغير متسق، وليس في النهج الديالكتيكي ـ بكل تأكيد ـ ما يوحي بخرق هذه القوانين دون عقوبة بهدف الحصول على تحليل عيني يتناول الأشكال الواقعية للترابطات المتبادلة بين الأشياء، كما لو كانت قضية حول الطريقة التي تترابط بها الأشياء يمكن ـ على نحو ما ـ أن تخرق معايير المنطق الشكلي. وبطبيعة الحال فانك اذا تجاهلت الطريقة التي تترابط بها الأشياء، اذا تجاهلت مثلا تلك الروابط بين الأشياء التي تؤدي الى وضع قائم للأمور تولد « نفيها » الخاص، فانك ستصل لنتائج خاطئة، ولن تكون هذه النتيجة التعسة راجعة لأنك احترمت قواعد المنطق الشكلي، بل لأنك لم تحترم الترابطات الواقعية، وانت اذا افتقدت الاحترام للمنطق الشكلي فلن تبلغ أي نتيجة على الاطلاق.

لكن ما يقترحه النهج الديالكتيكي، بل ويلح عليه في الحقيقة، شيء مختلف كل الاختلاف. فالتفكير العملي (أي التفكير الذي يرشد الممارسة) يجب أن يكون متسقا اتساقا منطقيا، لكن قوانين الاتساق المنطقي لا تستطيع في ذاتها أن تقدم مباديء كافية لارشاده، الاتساق الشكلي لا يكفي، رغم ضرورته لا يكفي. بعبارة أخرى يمكن القول ببساطة (كما يقول د. بوبر) ان مهمة التفكير العلمي هي صياغة تعميمات تتسق مع الملاحظة، ثم محاولة دحضها، فاذا دحضت نعيد صياغتها بحيث تتسق والملاحظات الجديدة، نقول ان هذا كله لا يكفي. هذا يجب أن يحدث بطبيعة الحال، ولكن ليس هذا وحده.

فقد تكون التعميات حول موضوع بعينه متسقة اتساقا كاملا ـ متسقة مع الملاحظات وقابلة للدحض عن طريق الملاحظات ـ بحيث اننا لو طبقنا المعايير الشكلية لن نجد فيها خطأ، ولكن رغم ذلك فان التفكير الذي يستخدم فقط مثل هذه المعايير، ويلتزم القوانين المنطقية في الاتساق بحرص زائد، ويحصل من د. بوبر على درجات عالية باعتباره علما بمعنى قابليته للدحض، مثل هذا التفكير يظل.. بلا أمل.. قاصرا عن كل شيء سوى الاهداف المحدودة في ارشاد الممارسة، ذلك أنه يظل «أحادي الجانب، محدودا، ومجردا». ومن أجل ارشاد ممارساتنا على نحو أفضل يجب أن نصوغ التعميات التي لا تكون فقط متسقة مع الملاحظة، وقابلة للدحض، بل وتسهم أيضا في التحليل العيني للشروط موضوع الملاحظة.

ويمكن ضرب العديد من الأمثلة للتعميات المجردة أحادية الجانب، والتي تكشف في الوقت نفسه حدودها الواضحة. مثل هذه التعميات تكثر هذه الأيام خاصة حول المباحث الاجتماعية، خذ ـ على سبيل المثال ـ التعميات حول عمل الاقتصاد الرأسمالي، والتي تهدف ليس فقط الى وصف كيف تسير الأمور، بل تهدف أيضا لأن تكون دليلا عمليا لتوجيه الشؤون الاقتصادية، أو للافادة من الظروف الاقتصادية لأهداف تحقيق الأرباح، وما كان يطلق عليه في السابق «العلم التعس» في الاقتصاديات هو الذي يصوغ مثل هذه التعميات، فيربط كل طرائق متغيرات الملاحظة بأكثر الاساليب العلمية تعقيدا، ويقيم هذا كله على أبحاث احصائية، ويقوم بتصحيح هذه التعميات كلما ثبت بطلانها (وهو ما يحدث في العادة)، مثل هذه التعميات ترضى المعيار الشكلي من حيث قيامها على الملاحظة المنظمة، ومن حيث اتساقها مع الملاحظات، ومن حيث اثبات بطلانها بملاحظات اخرى، وهي تقول لنا أنه اذا ارتفعت الأجور بحيث تجاوزت الانتاجية فان كذا وكيت من النتائج أميل لأن تحدث.. وهكذا. واليوم في بريطانيا فان مثل هذه المعلومات قد تفيد الشخص الذي يحاول معالجة مطالب الأجور لحساب مكتب الأسعار والدخول (Prices & Incomes Board)، أو في الولايات المتحدة الأمريكية لوضع خطوط فيدرالية مرشدة حول الأجور، أما بالنسبة لمطالب محاولة تنظيم المجتمع الانساني لتلبية الاحتياجات الانسانية فلا شك في قصورها، ذلك أنها تأخذ العلاقات الاقتصادية القائمة قضايا مسلما بها وتصف كيف تؤدي عملها، دون أن تكشف كيف نشأت وتطورت وكيف يمكن أن تتغير.

وفي تعقيب ماركس المنشور مع الطبعة الألمانية الثانية من **رأس المال**، اقتبس ما وصفه بأنه تفسير «أخاذ وسخي» كتبه معلق في «اليوربيان ميسنجر European Messenger» التي تصدر في سان بطرسبرج. كتب هذا المعلق ان ماركس يفحص الظاهرات الاقتصادية «ليس فقط من حيث أن لها شكلا محددا وارتباطا متبادلا خلال فترة تاريخية بعينها، ولكن ما يوليه أهمية كبرى هو قانون تغيرها، تطورها، بمعنى انتقالها من شكل

لآخر، ومن سلسلة معينة من الترابطات الى سلسلة أخرى مختلفة. هذا القانون ما دام قد تم اكتشافه فهو يدرس بالتفصيل الآثار التي يعبر فيها عن نفسه في الحياة الاجتماعية.. ». ويعلق ماركس: « وما الذي يصوره الكاتب هنا سوى المنهج الديالكتيكي؟ »، فهذا المنهج يجمع بين التحليل العيني للشروط العينية ويدرس الأشياء في ترابطاتها المتبادلة الفعلية، في العمليات التي تأتي من خلالها الى الوجود وتتغير، بدل الاقتصار على مجرد ملاحظة ظواهر معينة مجردة عن العمليات التي تأتي من خلالها الى الوجود بالفعل.

والتحليل العيني للشروط العينية لا يجب أن يكون متسقا اتساقا شكليا فقط، صادرا عن الملاحظة ويمكن اثبات بطلانه عن طريق الملاحظة، ولكن أن يكون منسجما مع مبادىء الديالكتيك كذلك. انه يجب أن يفهم العالم لا من حيث هو « كل مركب من الأشياء جاهزة الصنع ولكن ككل مركب من العمليات »، ولا يجب « حين ينظر الى الأشياء الفردية أن يفقد رؤية ترابطاتها » أو « حين يفكر في وجودها ينسى مجيئها الى الوجود واختفاءها.. »، ولا يجب « أن تفرض عليه تلك النقائض التي لا تقهر للميتافيزيقا القديمة »، ولا يجب أن يلاحظ ببساطة « قطبي النقائض » ولكن أن يلاحظ كذلك ارتباطهما الذي لا ينفصم، ولا يجب وهو يلاحظ التغيرات الكيفية ان ينسى أساسها الكمي، ولا هو يقيس التغيرات الكمية أن يتجاهل نتائجها الكيفية، ولا يجب وهو يتناول جانبا من علاقة أن ينكر جانبا آخر مناقضا، انه يجب.. باختصار ـ أن « يدرس الأشياء في وجودها الخاص وحركتها.. ».

وكما أشرت من قبل فان نمط التعميمات المجردة أحادية الجانب نمط ملائم تماما لاغراض خاصة محدودة، فأنت مثلا اذا كنت تاجرا مهتما بالأشياء فقط من حيث هي سلع، فان من المناسب لاغراضك أن تتجاهل العمليات التي تأتي خلالها هذه الأشياء الى الوجود وتفنى، أما بالنسبة لأغراض أخرى فان هذا لن يكفي.

وثمة خاصية لافتة للنظر في التطور الحديث للعلوم وهي أن العلوم الطبيعية ـ والتي يتطلب منها أن تقوم على خدمة الانتاج ـ قد كفت عن مثل هذا النمط المحدود من التعميمات وراحت تدرس ديالكتيك الطبيعة. فالعلوم البيولوجية على سبيل المثال بدأت بالتمييز البسيط بين الخصائص المختلفة للأنواع الحية، وملاحظة كيف ترتبط خاصية معينة ـ على وجه العموم ـ بخاصية أخرى، كأن ترتبط القرون والأظلاف بالغذاء على النبات وتواتر خصائص الآباء في أبنائهم، وما الى ذلك. ثم اجتازت هذا النمط من البحث الى دراسة كيفية انهماك الانواع المختلفة فى التفاعل مع بيئاتها، وكيف تبني الكائنات العضوية الحية من خلايا، وكيف تقوم حياتها على تحلل خلايا وتجدد أخرى وكيف تؤدي الوراثة عملها. وفي هذا يقول أنجلس في مقدمة أنتي ـ دوهرنج..: « لا يمكن أن يكون هناك سؤال حول فرض بناء قوانين الديالكتيك على الطبيعة، ولكن في اكتشافها فيها

واستنباطها منها . . » ، وكتب في الفصل (١) : «أن الطبيعة هي اختيار الديالكتيك ، ويجب القول بأن العلم الطبيعي الحديث قدم مادة بالغة الثراء وتزداد كل يوم لهذا الاختبار ، وأثبت بهذا أن عملية الطبيعة هي - فن التحليل الأخير - ديالكتيكية لا ميتافيزيقية . . » .

والثورة التي أحدثتها الماركسية في العلوم الاجتماعية هي تماما تلك التي حدثت في العلوم الطبيعية ، أي الانتقال من التعميم المحدود المجرد الى الديالكتيك ، أي التحليل العيني للشروط العينية. لكن الماركسية لا تلقى الاعتراف الرسمي من جانب المؤسسة العلمية الرأسمالية ، ولهذا ظل النمط المحدود من التعميمات هو السائد في العلوم الاجتماعية التي تلقى الاعتراف الرسمي ، وليس من الصعب تخمين السبب الحقيقي العملي وراء هذا التناقض ، فالتحليل الماركسي يضع النظام الرأسمالي في ضوء لا تود البورجوازية الظافرة أن تراه فيه ، لهذا تكفي التعميمات المحدودة المجردة عن التكاليف والأسعار والأجور والانتاجية والاستثمار وما الى ذلك لتقديم المعلومات اللازمة بحيث يعمل النظام لتحقيق أهدافهم في الربح .

إذن فان نفس المنهج الذي قام بدوره في العلوم الطبيعية يعتبر رسميا غير مرغوب فيه تماما في العلوم الاجتماعية. ونظريات - مثل نظريات د . بوبر - التي تصوغ « معايير » للعلم ، تقوم فقط وببساطة على أسس الاتساق والقابلية للدحض ، قد اعتبرت تلك التعميمات المحدودة المجردة علمية تماما . وليس الأمر بعد ذلك بحاجة الا لقدر قليل من البراعة (هل أقول السفسطة؟) كي يتحدث متحدث عن « الدوجماتية المدعمة » وكي يؤكد أن ما هو أقل من ذلك محدودية وتجريدا ليس من العلم في شيء . مثل هذه المعايير المحدودة تؤدي وظيفة تخرج عن نطاق العلم : انها تدعم كما يجب تحيزات المؤسسة .

في حديث ماركس عن آدم سميث - في **نظريات فائض القيمة** - قال ان سميث كان يتبنى خطين منفصلين في البحث لم يجمع بينهما أبدا . هو من ناحية « يتقصى الارتباط الداخلي بين المقولات الاقتصادية - أو الأبنية المختبئة للنظام الاقتصادي البورجوازي » ، ومن الناحية الأخرى كان يكتفي « بوصف الظواهر الخارجية فقط » ، غير أن هذا الخط الثاني للبحث كان كافيا لارضاء « الرجل الذي كان مشغولا ومهتما من وجهة نظر عملية بعملية الانتاج البورجوازي . . » .

والاقتصاديون البورجوازيون « المبتذلون » التالون له انما طوروا هذا الخط الثاني في البحث ، أما ماركس نفسه - متابعا ريكاردو - فقد طور الخط الأول ، وهو في عمله هذا قد ربط « الأبنية المختبئة » و« الظواهر الخارجية » ، ففي رسالة الى انجلس (٣٠ ابريل ١٨٦٨) قال انه في نهاية تحليله . . « ها قد وصلنا الى صور من المظاهر تصلح نقطة انطلاق

بالمفهوم المبتذل... أما من وجهة نظرنا فان الأمر يبدو مختلفا. لقد تم تفسير الحركة الظاهرة فقط.. ».

نفس النوع من تطور خطين للبحث يمكن أن نراه في النظرية السياسية. ففلاسفة السياسة مثل هوبز، وهيجل فيما بعد، عملوا على تقديم « نظرية في الدولة »، في حين أن آخرين (وكان أحد مصادر الهامهم المقالات السياسية لديفيد هيوم) اعتبروا مثل هذه النظريات ضربا من التأمل، وقنعوا « بوصف الظواهر الخارجية فقط »، وللانصاف نقول انهم فعلوا هذا بدقة وعناية، فقد حللوا وصنفوا ووصفوا بدقة مختلف أشكال مؤسسة الدولة ومختلف أقسام الوظائف التي تؤديها، لكن النظرية الماركسية في الدولة تبعت ـ مرة أخرى ـ الخط الأول من البحث الذي وضع نظرياته عن « الارتباطات الداخلية »، انها باختصار تربط تطور الدول ومؤسسات الدولة ووظائفها بتطور الانقسام الطبقي وصراع الطبقات.

وحسب هيجل فان الدولة هي « تحقق الفكرة الاخلاقية على الارض »، وهذه نظرية مثالية تستخدم تجريدا زائفا ولا تثبت للتحقق التجريبي أو الدحض، لهذا رفضها ـ عن حق ـ أولئك الذين قالوا أنه من الأفضل ان نكتفي فقط بوصف ما شكل الدول بالفعل. أما النظرية الماركسية في الدولة ـ من الناحية الأخرى ـ فهي نظرية علمية ومادية، خاضعة لاختبار ما اذا كانت الأحداث التاريخية تؤكدها أم لا، لانها تفحص وتتحقق من « الارتباط الداخلي » بطريقة « تفسر الحركة الظاهرة ».

وثمة دراسات كثيرة يقدمها علماء السياسة في بريطانيا والولايات المتحدة اليوم لا تفعل اكثر من أن تصف مؤسسات الدولة في بريطانيا أو الولايات المتحدة مثلا، وكيف تعمل، مضيفين المدائح وشيئا من الاقتراحات حول تحسين الوظائف. أما التحليل الماركسي فيضع كل الوقائع في الاعتبار، ويعرضها بدقة، ثم يشرح بعد ذلك كيف أن مؤسسات الدولة هي الوسائل التي يحقق بها رأس المال الاحتكاري سيطرته الاجتماعية. وهذه واقعة أيضا. ولكن حين يتم تقصي « الارتباط الداخلي » ـ كما قال ماركس ـ فان «الشيء يرى على نحو مختلف »، هنا تبدو المدائح جوفاء، أما اقتراحات التحسين فتصبح بالاحرى اكثر اكتساحا.

وعلى وجه العموم، فانك اذا تقبلت العلاقات الاقتصادية القائمة وبناء السلطة السياسي القائم كأشياء لا تتغير، فان التعميمات المحدودة والمجردة حول الظواهر الاقتصادية ومؤسسات الدولة هي كل ما أنت ـ عملياً ـ بحاجة اليه، ولا حاجة بك للديالكتيك. أما اذا كانت ـ من الناحية الأخرى ـ تهتم اهتماما بتغيير العلاقات الاقتصادية وبناء السلطة السياسي فأنت مضطر لأن تحل محل تلك التعميمات المجردة تحليلا عينيا للشروط العينية التي تعيش فيها. لا ملاذ لك الا في الديالكتيك.

(٤) نظرية المادية الدياكتيكية في المعرفة

ان الانتقال من التصورات الاكثر تجريدا الى التصورات الاكثر عينية، أو الى التحليل العيني للشروط العينية (الذي يتركب منه الديالكتيك المادي، وحيث المباديء التي تحكمه هي مباديء أو قوانين الديالكتيك) هو - من وجهة نظر تطور المعرفة الانسانية - انتقال من معرفة «أشكال الظاهر» فقط الى اكتشاف «الارتباط الداخلي» أو «البناء الخفي»، وهو كذلك انتقال من معرفة مفيدة حسب وجهة نظر محدودة فقط لادارة الأشياء كما هي، الى معرفة كيفية تغيير الأشياء.

هكذا لاحظ لينين.. في مقالته لدائرة المعارف عن **كارل ماركس** - ان «الديالكتيك - كما فهمه ماركس - كان يضم نظرية في المعرفة، في دراسة وتعميم أصل المعرفة وتطورها، والانتقال من اللامعرفة الى المعرفة».

وفي مناقشة مشاكل المعرفة، مشاكل اكتسابها وتطويرها، من المهم جدا أن يكون واضحا أن هناك فرقا بين «ان تعرف» و«ان تكون متأكدا بطريقة مطلقة»، ويمكن أن توضع هذه التفرقة أساسا كنقطة واضحة في الاستخدام العادي للكلمة، فلو كانت «المعرفة» مرادفة «للتأكد المطلق» فالنتيجة التالية هي أننا لا نكاد «نعرف» شيئا على الاطلاق، إنني «أعرف» مثلا ان اثنين زائد اثنين تساوي أربعة، وانني موجود، ولكن ليس ثمة الكثير مثل هذا، وليس هذا على وجه العموم ما تنصرف اليه كلمة «المعرفة»، لان ما نعنيه عموما بفعل «يعرف» يعني أنه قابل **لأن يتطور**، أما «التأكد المطلق» فليس قابلا **لأي تطور**، فالفرد اما أن تتملكه فكرة «التأكد المطلق» أو لا تتملكه، وليس فيها تطور من «أقل اطلاقا في التأكد» الى «اكثر اطلاقا في التأكد»، لذا فان ما نعنيه عادة بكلمة «المعرفة» وما هو مثير للانتباه وهام في دراسته هو (كما قال لينين) **عملية** المعرفة أو هو «الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة»، من عدم معرفة شيء على الاطلاق الى معرفة النزر اليسير ثم الى المعرفة الأفضل، وما يعتبر «معرفة» في هذه العملية ليس بالتأكيد متوحدا مع «التأكد المطلق»، في حالات استثنائية نادرة تنتهي المعرفة بهذا التأكد المطلق.

كذلك يجب أن نميز ما نسميه «المعرفة» وبين «الاعتقاد الصحيح»، ولنفرض مثلا أن هناك حياة فوق كوكب المريخ، فالاعتقاد بوجود حياة في المريخ هنا اعتقاد صحيح، غير اننا.. في الوقت نفسه لا نعرف على وجه التأكيد حتى الآن شيئا عن هذا الأمر، ولا يتحول الاعتقاد الصحيح الى معرفة الا حين يدعمه نوع من البحث والشواهد وقد يكون بعض اعتقاداتنا صحيحا وبعضها خاطئا، غير اننا لا نبدأ في معرفة الصحيح من الخاطيء

الا حين نبدأ في فحصها فحصا منظما.

في الفحص وجمع الشواهد فاننا نضع اختبارات لاثبات صحة أو بطلان المعتقدات أو الأفكار، أو الى أي مدى هي صحيحة، فلا شيء يمكن اعتباره «معرفة» الا بقدر ما يختبر اختبارا ملائما، جزء اساسي في عمل المعرفة اذن هو استنباط المناهج الملائمة للفحص والاختبار.

وما ينتج عن عملية المعرفة اذن من الأدق أن نصفه بعبارة مثل «التقدم نحو المعرفة» بدل هذه الكلمة المجهلة «المعرفة»، ذلك أنه نادرا - ان لم يكن مستحيلا - الوصول الى نهاية أي شيء، والوصول الى ضمانات قليلة - هذا اذا وجدت - ضد الخطأ. ونوع الاختبارات التي نستنبطها ليست اختبارات نهائية، والقول بأننا تقدمنا نحو معرفة شيء ما لا يعني القول بأن فكرتنا قد اعتبرت بشكل نهائي صحيحة أو كاملة، ذلك ان مناهج البحث والاختبار عادة ما تحول دون هذه النهائية.

وقد افترض عدد كبير من الفلاسفة أننا لا نستطيع أن نعرف عن أي شيء على الاطلاق ما لم يكن ثمة شيء ما نحن متأكدون منه كي نبدأ به، انهم لم يستطيعوا أن يروا كيف يمكن لنا أن نعرف دون أن نكون متأكدين. لذا افترضوا - على العكس - أن أي شيء نعرفه يجب أن يكون - بطريقة أو بأخرى - معتمدا على أو مستمدا من شيء نحن متأكدون منه، اننا يجب أن نبحث عن شيء نحن متأكدون منه، وهنا فقط يمكن للمعرفة أن تتطور.

نتيجة لهذا تطور نوعان من نظريات المعرفة وكلاهما خاطيء، فهناك من ناحية الفلاسفة الذي افترضوا «مباديء أولى» أو «معطيات» غير قابلة للجدل، وزعموا أنهم متأكدون منها، ثم راحوا يستنتجون منها كل النتائج الغريبة وغير المعقولة وأعلنوا: «هذا ما نعرفه في الحقيقة، والعالم يجب أن يكون هكذا..»، ومن الناحية الأخرى هناك الفلاسفة الذين ركزوا على قابلية الانسان للخطأ، ولأنهم لم يجدوا سوى القليل الذي يستطيعون التأكد منه أستنتجوا أننا في الحقيقة «لا نكاد نعرف» شيئا على الاطلاق.

مصدر كبير للخطأ اذن في نظرية المعرفة يتمثل في تلك الفكرة الخفية بأن المعرفة يجب أن تبدأ دائما من شيء نحن متأكدون منه، وأن نكتشف بالتالي أننا نعرف أو لا نعرف شيئا نظن أننا نعرفه، فمن الضروري أن نتبين ما اذا كان اعتقادنا يستند أو لا يستند الى صورة من صور اليقين. ولكن على العكس - كما قال لينين (وهو يضع أفكار ماركس عن الديالكتيك المادي) - ان المعرفة أو التقدم نحو المعرفة هي عملية يحدث خلالها «الانتقال من اللامعرفة الى المعرفة»، وعملية المعرفة لا تتمثل في الانتقال من التأكد حول شيء ما الى استنتاج النتائج عن شيء آخر، لكنها تتمثل في الانتقال من عدم المعرفة عن شيء ما

أي الجهل الكامل به الى التقدم نحو معرفة شيء عنه .

المعرفة والجهل ضدان . ثمة أشياء نعرف شيئا عنها وأخرى لا نعرف عنها أي شيء . وعملية التقدم نحو المعرفة هي الانتقال من عدم المعرفة الى المعرفة ، وليست الانتقال ببساطة من معرفة شيء الى معرفة شيء آخر ، هي تصور اذن المبدأ الديالكتيكي العام في « وحدة الاضداد » ، ولكن في نظرية المعرفة فشل كل الفلاسفة تقريبا في فهم هذا الجدل ، واندفعوا دون روية الى تبني الوسيلة الميتافيزيقية في فرض « النقائض الجامدة » و« الحدود الفاصلة التي لا يمكن عبورها » ، فوضعوا « المعرفة » ضد « عدم المعرفة » وافترضوا ان المعرفة لا يمكن أن تأتي عن عدم المعرفة ، بل على العكس ، فأي شيء نعرفه يجب أن يكون مستمدا - بطريقة أو بأخرى - عن شيء نحن نعرفه ابتداء .

والطريق من عدم المعرفة الى المعرفة **انما يوجد في الممارسة الانسانية** ، واذا كان الفلاسفة قد عجزوا عن تبين هذا الطريق فذلك لأنهم فشلوا في ادراك دور الممارسة في عملية المعرفة « ففي الممارسة يجب أن يبرهن الانسان على الحقيقة ، أي على واقعية وقوة ونفاذ تفكيره في هذا العالم » . هكذا كتب ماركس في **قضايا عن فيورباخ** ، والأفكار التي تتشكل لارشاد الممارسة ، ثم تتطور عن طريق البحث والاختبار في الممارسة الاجتماعية هي قوام المعرفة ، والناس ينتقلون من عدم المعرفة الى المعرفة عبر نشاطهم العملي لتطوير علاقاتهم أحدهم بالآخر وبالعالم الخارجي ، عبر فحص الحقائق والامكانات واختبار نتائجها . وهم يفعلون هذا فانهم لا يوسعون مدى معرفتهم فقط لكنهم ينتقلون من أحد مستويات المعرفة الى مستوى آخر ، من معرفة خصائص فعلية لأشياء معينة ، وتعميمات نسبية مجردة عنها ، الى التحليل العيني للشروط العينية .

ولا شك في أن د . بوبر مصيب تماما في تأكيده ضرورة تطبيق **الاختبارات** في تطوير المعرفة العلمية ، وفي تأكيده أن أيا من هذه الاختبارات ليس نهائيا ، وان النظريات العلمية بالتالي تظل مؤقتة . لكنه حين يستنتج من هذا ان كل النظريات العلمية هي مثل « تكهنات » تنتظر « الدحض » ، فهو إما أنه يستنتج شيئا لا يتأتى استنتاجه ، وإما أنه يستخدم الكلمات بطريقة خادعة بحيث تعني شيئا آخر غير ما اعتاد الناس أن يستخدموها لكي تعنيه . أن تعرف ليس أن « تتكهن » وليس كذلك أن تكون « متأكدا » ، فالمعرفة العلمية ليست تكهنا بقدر ما أنها ليست يقينا نهائيا وكاملا ، وعملية فحص العالم واختبار النظريات (والتي يجملها كلها د . بوبر باعتبارها « تكهنات ») هي عملية الاقتراب من المعرفة أو التقدم نحوها ، هي عملية الانتقال من عدم المعرفة الى المعرفة ، ومن عدم المعرفة الجيدة الى المعرفة الأفضل .

في مواجهة تبسيطات د . بوبر ، وفي مواجهة المناهج المعياريه لنظرية المعرفة التي

يعاديها د. بوبر نفسه، يمكن أن نحاول تلخيص النظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة في نقاط خمس أساسية:

أولا: تصدر المعرفة عن الخبرة والتجربة، عن تبادلات التأثير العملية بين أفراد البشر وبيئاتهم والتي يشكل خلالها البشر الأحكام عن الموضوعات وعن أنفسهم، ويختبرون هذه الاحكام ويعدلون صياغتها خلال الممارسة الانسانية. انما من خلال ارتباطنا ـ في الممارسة الانسانية ـ بالأشياء وببعضنا البعض ننتقل من الجهل الى المعرفة، ومن المعرفة الى مزيد من المعرفة، ومن المعرفة الناقصة الى المعرفة الأكثر اكتمالا، ومدى معرفتنا يكون دائما مساويا لتنوع ترابطاتنا الواقعية وتعقدها.

وكلما زاد عملنا زادت معرفتنا، وكلما زادت معرفتنا زادت قدرتنا على العمل، وعلى سبيل المثال فقد اكتشفنا كيف يمكن إحداث التغيرات الكيميائية عن طريق اتحاد واعادة اتحاد الذرات في الجزيء، وذلك عن طريق التجارب المنظمة، مع الملاحظة الدقيقة، والحساب والقياس، وعن طريق اكتشاف كيفية احداث التغيرات التي نتحكم فيها لصالحنا.

ثانيا: رغم أن الأفراد هم الذين يعرفون، الا أن المعرفة لا تتاح الا في مجتمع، عن طريق التواصل والتعاون بين الأفراد، فحيوان متوحد شبيه بالانسان، مقطوع عن التواصل الانساني ويفتقر الى اللغة، يمكنه ـ مثل بقية الحيوانات ـ أن يدرك ويشعر ويتعلم من التجربة، لكنه سيظل يفتقر الى المعرفة الانسانية، والمعرفة التي تكتسب عن طريق النشاط الاجتماعي الانساني لا يمكن أن يكتسبها الا أفراد انسانيون، رغم ذلك فمجموعها يتجاوز ما يمكن لأي فرد أن يكتسبه، ولا يمكن لأي فرد أن يكتسب المعرفة اذا كان محروما من كل علاقة اجتماعية بأفراد آخرين، وبالتالي فان النهج التجريبي التقليدي في نظرية المعرفة، والذي يسأل عن النتائج التي يستطيع الفرد المجرد أن يصل اليها من خبرته الخاصة، انما يطرح السؤال الخاطيء، ذلك أن الفرد المجرد لا يوجد، واذا وجد فلن يستطيع الوصول الى أية نتائج لو أراد.

اذن فالمعرفة الانسانية.. حتى في أكثر مستوياتها اولية ـ تختلف من حيث النوع عن التعلم من التجربة الذي تستطيعه بقية الحيوانات. وهي تختلف لأن الأفراد الانسانيين ينقلون ما يلاحظونه ويتعلمونه عن طريق اللغة الانسانية. ولكي تكتسب حتى أكثر مستويات المعرفة الانسانية أولية يجب أن تتعلم كيف تتكلم، وليس هذا متاحا ما لم يتواصل الأفراد. اننا نكتشف الأشياء ونختبر النتائج معا، في تواصل، لا كل واحدة على حدة.

ثالثا: تنتقل المعرفة من الاثبات الى النفي الى الاثبات مرة أخرى، من الخاص الى العام الى الخاص مرة أخرى، من المجرد الى العيني الى المجرد مرة أخرى.

وهكذا فنحن حين نؤكد أن لشيء خاصية معينة انما نستنتج أنه ليست له خاصية أخرى، وهذا يجعل الاثبات أكثر تحديدا، وحين نختبره في علاقته بالاستنتاج السلبي نستطيع أن نصحح النظرية الاصلية ونوسعها معا، وهذا يتضمن العملية العلمية «لاختبار النظريات» التي يعتبرها د. بوبر ـ بحق ـ أساسية في تطور المعرفة.

فمثلا اذا كانت مادة معينة هي غاز نتج عن هذا أنها ليست سائلا، لكننا لو فحصنا قضية أنها ليست سائلا فحصا دقيقا فسنجد أنها تحت شروط معينة يمكن أن تتحول الى سائل، هنا نصحح القضية الأصلية وهي أنها غاز، ونستبدلها بقضية موسعة هي أنها غاز في ظل شروط قياسية معينة من درجة الحرارة والضغط.

أكثر من ذلك، فنحن حين نكتشف شيئا عن كل من مجموعة جزئية من الأشياء أو الأحداث، ننتقل الى استنتاجات معممة عن الأشياء أو الأحداث من هذا النوع، ونختبر الاستنتاجات ثم نعود لنطبقها مرة أخرى على الحالات الجزئية، بحيث أن معرفتنا بهذه الحالات تصبح أكثر عمومية، وما يمكن أن نقوله عنها أكثر مما كان يمكن أن نكتشفه عنها أصلا اذا فحصناها كلا على حدة.

فمثلا قد اكتشف انه كلما حدث احتراق حدثت حالة تأكسد، من هنا تم الوصول الى استنتاج عام هو أن الاحتراق عملية كيميائية يتم فيها استهلاك الأوكسيجين، من هنا أيضا أصبح القول بأن شيئا يحترق يعني أكثر من الآثار الملحوظة الناتجة عن الاحتراق، أصبح يعني القول بحدوث عملية من نوع معين، عملية لا تحدث الا في بيئة يتوفر فيها الأوكسجين.

وفضلا عن ذلك، نحن نبدأ بالتجريدات، فلكي نعرف شيئا عن الأشياء يجب أولا أن نفحصها كلا على حدة، وأن نفكر في خصائص معينة وعلاقات معينة لها مجردة أو معزولة عن كلية الترابطات المتبادلة للأشياء في العمليات التي تحدث بالفعل في العالم. ومن الاستنتاجات المجردة نسبيا التي نقيمها نمضي لنفحص ترابطاتها المتبادلة، ونحاول التحليل العيني للشروط العينية، ولهذا الغرض نقيم النظريات حول العمليات التي ظهرت هذه الأشياء خلالها الى الوجود، فنتساءل عن الكيفية التي أظهرت بها خصائص معينة، والكيفية التي دخلت بها في علاقات معينة، والكيفية التي تغيرت بها خصائصها وعلاقاتها، والكيفية التي ستنتهي بها مفسحة المجال لأشياء أخرى. ونحن نقوم بالبحث من أجل الوصول الى تلك النظريات، ثم نختبرها في ضوء أبحاث جديدة. وأخيراً، نصوغ استنتاجاتنا عن الأشياء المنفصلة والعلاقات المنفصلة في ضوء تحليلنا الأكثر عينية لشروط وجودها. ونحن في هذا العمل قمنا في ذات الوقت بتصحيح أفكارنا المجردة التي انطلقنا منها، واختبرنا نظرياتنا، وعدلناها لو كان هذا ضروريا.

فعلى سبيل المثال اذا شئنا أن نعرف كيف تحكم بريطانيا يجب أن نبدأ أولا بفحص

المؤسسات القائمة: كيف تتشكل ومن الأشخاص القائمون على ادارتها، ويجب أن نصل الى وقائع من نوع أن هناك نظاما ملكيا، وأن نكتشف ماذا تقوم الملكة بالفعل، من هنا نستطيع الانتقال الى تحليل أكثر عينية ونصوغ (كما أشرنا من قبل) نظرية مؤداها أن مؤسسات الحكومة القائمة قد طوعت لتؤدي وظيفة المحافظة على سيطرة رأس المال الاحتكاري. بعد هذا سيكون لدينا شيء أكثر نقوله عن الملكة، أكثر مما قلناه في ملاحظتنا الأولية عن سلوكها، شيء اكثر من أنها تشهد حفلات السباق وتمنح الأوسمة ولها دخل مضمون وتوقع القوانين.

رابعا: ولأن المعرفة تتمثل في الانتقال من عدم المعرفة الى المعرفة، فالمعرفة دائما محدودة وجزئية ونسبية وخاضعة للتصحيح.

هي محدودة بحدود الروابط التي صدرت عنها، فما هو معروف ناقص حتى في علاقته بموضوعه المباشر. المعرفة محدودة بالشروط التي قامت في ظلها، وهي ليست قابلة للاضافة اليها فقط، بل ولتصحيحها حين تتوفر معرفة أكثر.

واذن فلا يجب أن يقول الفرد دون تحديد: «ان هذا المرجع يلخص المعرفة حول الموضوع..»، الأحرى به أن يقول: «إنه يلخص المعرفة التي تم التوصل اليها حتى الآن باستخدام وسائل معينة في ظروف معينة..»، لهذا تخضع المراجع العلمية دائما لمراجعة دورية، ويحل الجديد منها محل القديم، لا لأن مؤلفي القديم ارتكبوا أخطاء، ولكن لأن المعرفة نفسها قد تغيرت.

في الوقت نفسه، فان المعرفة بلا حدود بمعنى أنه مهما كانت الحدود الناتجة عن الظروف الخاصة التي ننتقل في ظلها من عدم المعرفة الى المعرفة، فان اكتشاف تكنيكات جديدة واقامة روابط جديدة يمكن أن يتغلب عليها. وستظل الحدود قائمة، لكننا لا نعرف حدودا هي حدود نهائية. فما هو معروف محدود بما هو غير معروف، لكنه ليس محدودا بما هو غير قابل للمعرفة.

وأخيرا، اننا نستطيع الانتقال من معرفة الكثير والكثير عن العمليات التي تحدث في العالم، بما فيها حياتنا الفردية والاجتماعية، الى صياغة المباديء العامة أو القوانين التي يمكن تطبيقها والتي تتمثل في المعرفة كلها أو في كل اعلام حقيقي.

وهذا هو الانتقال من اكتشاف المادة الواقعية، في ابحاث جمع الوقائع، الى اثبات الضروري، وهي القضية التي، لأنها ضرورية، لا تعتبر قضية «مادة واقعية»، فمباديء المنطق التي تحدد اتساق القضايا، والنظريات الرياضية التي تستخدم في الحساب والقياس، ومباديء المادية والديالكتيك التي تطرد الاوهام بعيدا عن مجال البحث وتحكم التحليل العيني للشروط العينية ـ هذه كلها من مرتبة قضايا اثبات الضروري.

وكل العمليات التي نعرفها هي في العالم المادي، وهي تعمل وفق المنطق، وتفصح عن العدد والقدر، وتمثل تلك الصور من الترابطات المتبادلة التي نوجزها بكلمة « الديالكتيك »، وما دام الأمر كذلك فنحن نتعلم ونحن نقترب من معرفة العمليات، ويجب أن يكون الأمر كذلك، وهذا ما تثبته الاختبارات المطبقة في تطور النظرية المنطقية والرياضية والديالكتيكية المادية، في تطور هذه النظرية نحن نستنبط القواعد والمعايير للتعامل مع الاعلام العملي، ثم نختبر الدقة والكفاءة التي تمت بها صياغة هذه القواعد والمعايير.

(٥) اعادة تدعيم الدوجماتية المدعمة

رأينا كيف يعتبر د. بوبر أن المادية الديالكتيكية أو الديالكتيك هو المنبع الأساسي « للدوجماتية المدعمة » التي يعتبر الماركسية مدانة بها.

فهو يكتب (ت. د. ص ٣٣٣): « ان الديالكتيك الهيجلي، أو طبعته المادية، لا يمكن قبوله كأساس صالح للتنبؤ العلمي، فاذا نحن أقمنا تنبؤاتنا على أساس الديالكتيك سيصيب بعضها ويخفق بعضها الآخر، ومن الواضح أن هذه التنبؤات الأخيرة ستخلق موقفا لم يوضع في الحسبان، لكن الديالكتيك غامض ومرن بما يكفي كي يشرح ويفسر هذا الموقف الذي لم يكن في الحسبان تماما كما شرح وفسر الموقف الذي وضع فيه التنبؤ الذي لم يتحقق، وأي تطور مهما كان سيجد مكانه في تخطيط الديالكتيك، والديالكتيكي لا يخشى أبدا أي دحض توجهه الممارسة في المستقبل.. ».

ويبدو أن هناك قدرا من الخلط فيما اذا كانت ملاحظات د. بوبر تعني أن مبادىء الديالكتيك المادي لا قيمة لها لأنها هي ذاتها لا يمكن دحضها، أو أن الخطأ في تطبيقها الذي يؤدي الى نظريات علمية كاذبة لا يمكن دحضها، « نظريات غامضة ومرنة »، « يجد أي تطور مكانا فيها ».

ولقد رأينا بالفعل أن الاتهام الثاني غير صحيح، ولا شك ـ كما يقول د. بوبر ـ في أن بعض التنبؤات التي وضعها ماركس وهو يطبق الديالكتيك المادي في دراسة التطور الاجتماعي لم تثبت صحتها، ورغم ذلك أثبتت نظرية ماركس الاجتماعية أنها « غامضة ومرنة بما يكفي كي تشرح وتفسر » اخفاق التنبؤات في كل الحالات التي حدث فيها. ونظرية ماركس في هذا شأنها شأن أي نظرية علمية أساسية، ونوع « المخطط الديالكتيكي » (أو بالأحرى التحليل العلمي) الذي استنبطه ماركس في **رأس المال** قابل للاختبار والدحض والتصحيح ومزيد من الاستنباط شأن أي نظرية علمية أخرى.

هل يعني د. بوبر ببساطة أن **المبادىء العامة** للديالكتيك المادي ـ من حيث هي مبادىء نهج أو منهج ـ قد صيغت بحيث لا يمكن دحضها؟ لكنه اذا كان يعني هذا فهو مخطيء في ايحائه بأن المبادىء العامة تتضمن أي تنبوأت، في الحقيقة ان هذه المبادىء العامة لا تقدم أي تنبوأت على الاطلاق، ولهذا لا يسري عليها اثبات زيف التنبوأت.

ولا شك في أن مبدأ مثل المبدأ المادي: «ان العالم المادي لا يمكن تفسيره الا بالعالم نفسه» غير قابل للدحض، و«أي تطور مهما كان سيجد فيه مكانا»، وتفسير مادي معين لظاهرة ما يمكن دحضه، لكن هذا لا يثبت بطلان الرأي المادي بأن التفسير الصحيح يجب التماسه عبر خطوط مادية، مثل هذا المبدأ لا يقدم أي «تنبوأت» حول أحداث بعينها، وهو لا يدخل حلبة المنافسة حول التنبوأت كما تفعل النظريات في علوم خاصة، من هنا فان نوع الاختبارات التي تجري على النظريات التي تضع تنبوأت لا يسري على هذا التعميم المنهجي الخالص.

نفس الامر بالنسبة لمبادىء الديالكتيك. انها لا تضع تنبوأت. فالقول مثلا بأن الأشياء تأتي الى الوجود وتفنى في عمليات لا يتنبأ بمتى وكيف يأتي شيء ما الى الوجود أو يفنى، وقد يتقبل أحدهم هذا المبدأ الديالكتيكي ويضع سلسلة كاملة من التنبوأت الكاذبة، غير أن هذا لا يدحض المبدأ الديالكتيكي، نفس الشيء بالنسبة للمبدأ الديالكتيكي القائل بأن التغيرات الكيفية قائمة على تغيرات كمية، وأنه عند نقطة معينة تتحول التغيرات الكمية الى كيفية، فهذا لا يقدم تنبوأت حول أي تغير بعينه، وقد يثبت بطلان كل تلك التنبوأت، لكن هذا لا يدحض المبدأ العام.

أما **المادية** فتقدم بالفعل «أساسا صالحا للتنبوأت العلمية»، لأن النظريات التي لا تقوم على المادية تستخدم تجريدات زائفة. **والديالكتيك** المادي يقدم «أساسا صالحا» لأن النظريات التي لا تستخدمه تظل مجردة أحادية الجانب. لكن مبادىء المادية والديالكتيك المادي من الواضح أنها ليست «أساسا» للتنبوأت **بالمعنى** الذي تصلح فيه القوانين العلمية أساسا للتنبوأت. فقانون الجاذبية مثلا أساس للتنبوء حول ما يمكن أن يحدث للأجسام في حالة الحركة، وهو في الوقت نفسه مثال للمبدأ المادي في تفسير ما يحدث في العالم المادي بالعالم المادي، وبهذا المعنى فان تنبوأته «قائمة على أساس» تطبيق المبدأ العام للتفسير المادي. لكن المادية نفسها ـ كمبدأ عام ـ لا تقدم أي تنبوأت، وقد يثبت أن الصياغة السائدة لقانون الجاذبية صياغة خاطئة، وهذا لا يثبت خطأ المادية. كذلك فان قوانين الكيمياء هي أساس للتنبوء بالتغيرات الكيميائية، وهي في ذاتها نموذج للمبدأ الديالكتيكي في الربط بين التغير الكمي والكيفي، انها تقدم تنبوأت «قائمة على أساس» تطبيق المبدأ، لكن المبدأ الديالكتيكي نفسه لا يضع التنبوأت. وقد يثبت خطأ نظريات كيميائية خاصة، وهذا لا يثبت خطأ الديالكتيك المادي.

لقد لعب د. بوبر لعبا متصلا بكلمتي «أساس» و«قائمة على أساس» كي يفند الديالكتيك المادي. لكن أساس استخدام مثل هذه الكلمات يجب أن يكون أكثر حرصا مما يبدو عند د. بوبر. فالزعم بأن المبادىء العامة للمادية والديالكتيك يجب «ان تقبل كأسس صاحلة للتنبؤات العلمية» لا يعني أن هذه المبادىء في ذاتها تضع التنبؤات، وذلك حتى يتسنى اختبارها - مثل القوانين العلمية - في ضوء صحة التنبؤات أو عدم صحتها. ما تعنيه هو أنه لكي نضع تنبؤات علمية يجب أن نقوم ببحث الوقائع لكي نفهمها «وفق طبيعتها الخاصة لا في ارتباط وهمي» وأن نبحث الترابطات المتبادلة والتغيرات والعمليات، واذا لم يحدث هذا فقد توضع تنبؤات وقد يصح بعضها ولا يصح بعضها الآخر. كتنبؤات العرافين والمنجمين - لكنها ستفقد ما أسماه د. بوبر - بحق - «الأساس الصالح».

ان «الأساس الصالح» للتنبؤات يكمن في النهج المادي الديالكتيكي في فحص الحقائق، وهذا يعني أن تنبؤات بعينها قائمة على نظريات علمية وقوانين علمية، ثم الوصول اليها بفحص الوقائع، وتم اختبارها بالتجربة. مثل هذه التنبؤات اذن قائمة على البحث، والبحث وحده. وهذا ينطبق على تنبؤات ماركس، ما ثبت منها أنه صحيح، وما ثبت أنه ليس كذلك على السواء.

لكن ما وجدته أليس في حفلة الشاي المجنونة هو ما نجده نحن مع نقاد ماركس، نفس نوع العرض الذي تفضله الارنب البرية وصانع القبعات المجنون حين يجعلان المعاني الواضحة غامضة باللعب على صور اشتراك المعاني بين الكلمات في استخدامها المألوف، فمن الواضح تماما مما قال وفعل ماركس والماركسيون أن المادية الديالكتيكية - من حيث هي منهجية - أبعد ما تكون عن «الدوجماتية المدعمة» أو المنبع الرئيسي لهذه الدوجماتية. صحيح ان «أي تطور مهما كان سيجد مكانه في المخطط الديالكتيكي»، والسبب ببساطة هو أن المخطط ليس سوى مخطط لفحص الأشياء في ترابطها وتطورها، ولكن ليس صحيحا أن «الديالكتيكي لا يخشى أبدا أي دحض توجهه الممارسة في المستقبل»، فهذا «الديالكتيكي» ليس رجلا يستلقي في مقعد وثير ثم يصدر الأمر: «افحص الترابط»، لكنه رجل يفحص الترابط، ونتيجة فحصه، ستثبت أو تتهاوى حسب الطريقة التي تتفق بها مع التجربة في المستقبل، واذا لم تتفق التطورات التالية مع نظرياته، فعليه أن يبدأ في تغيير نظرياته كي تتفق مع التطورات. في الحقيقة أن عليه أن يظل متابعا بحثه شأن أي باحث علمي يعتمد على مبادىء محكمة.

ود. بوبر حريص دائما على تدعيم دحضه، فبعد النص الذي سقناه مباشرة يبدأ في الاعتراف (كما يفعل في أماكن أخرى من كتاباته أيضا) بأن تعاليم ماركس ضد الدوجماتية، وأنها في

صف البحث العلمي الأصيل، ولكن لماذا بعد؟ لا تزال الماركسية نظاما من « الدوجماتية المدعمة ».

يكتب د. بوبر (ت. د. ص ٣٣٤): « يجب أن نناقش موقف ماركس المعادي للدوجماتية، فقد أكد ماركس وانجلس بقوة أن العلم لا يجب أن يفسر بوصفه كتلة من المعارف النهائية المثبتة... والعالم ليس هو الذي يعرف الكثير، لكنه بالأحرى الذي يصمم على ألا يتوقف عن البحث عن الحقيقة.. ».

في هذه الملاحظة يحول د. بوبر جانبا من الخلط الذي عنده الى ما « أكده ماركس وانجلس بقوة » صحيح انهما أكدا انه ليست هناك معارف « نهائية »، لكنهما لم يؤكدا أنه ليست هناك معارف « مثبتة »، وهما حين نظرا الى العلم من حيث هو « بحث » لم ينكرا على هؤلاء الباحثين أن « يجدوا » شيئا أحياناً، ولكن فلندع هذا، فما هو مهم هنا هو الحجة التي يحول بها د. بوبر « اتجاه ماركس ضد الدوجماتية » الى « دوجماتية مدعمة ». هذا هو الموضوع.

« فوجهة نظر ماركس التقدمية والمعادية للدوجماتية في العلم لم يطبقها الماركسيون التقليديون أبداً في مضمار نشاطهم، فالعلم التقدمي المعادي للدوجماتية نقدي-والنقد هو حياته بالذات. لكن نقد الماركسية ونقد المادية الديالكتيكية شيء لا يطيقه الماركسيون... فاتجاه ماركس ضد الدوجماتية موجود فقط في النظرية لا في الممارسة الماركسية التقليدية، والديالكتيك الذي يستخدمه الماركسيون - على غرار نموذج إنجلس في انتي - دوهرنج - يستخدمونه أساسا لأهداف الاعتذار والتبرير، للدفاع عن النظام الماركسي ضد النقد... وبفضل الديالكتيك اختفى الاتجاه ضد الدوجماتية، وأثبتت الماركسية نفسها كدوجماتية مرنة بما يكفي - باستخدام المنهج الديالكتيكي - كي تتفادى أي هجوم أبعد، وهكذا أصبحت ما أسميته دوجماتية مدعمة ».(ت. د. ص ٣٣٤).

هنا يطور د. بوبر اتهامه في سلسلة من القضايا الجارفة، يمكن القول عنها على الأقل أن أيا منها لا تقع في خطأ عدم قابليته لاثبات الزيف، لأنها جميعا زائفة.

فهو يبدأ بأن يحدثنا عن تلك العمليات الباعثة على الأسى والتي يقوم بها« الماركسيون التقليديون »، ولكن اذا كان ثمة « ماركسيون تقليديون » و« لم يطبقوا أبدا وجهة نظر ماركس التقدمية والمعادية للدوجماتية في العلم » فهذا لا يثبت أن الديالكتيك المادي الذي يعتبره ماركس مبدأ البحث العلمي يؤدي الى الدوجماتية، لكنه يثبت فقط أن هؤلاء الذين أصبحوا دوجماتيين قد تخلوا عن ديالكتيك ماركس المادي.

وقد كان ولا يزال ثمة « ماركسيون » من هؤلاء الذين عن بعضهم قال ماردس ملاحظته التي دائما ما يساء اقتباسها: « كل ما أعرفه هو أنني لست ماركسيا »، يستطيع د. بوبر أن

يسمي هؤلاء « ماركسيين تقليديين » كما يشاء ، فصحيح أنهم أحيانا يطلقون على أنفسهم هذا ، لكن هذا كله لا يغير من حقيقة أن « الاتجاه التقدمي والمعادي للدوجماتية في العلم » - كما تنادي به الماركسية - يحول دون أي تمسك جامد بأسس دوجماتية غير قابلة للتغيير، وحقيقة أنه في تطور الماركسية نظرية وممارسة كان هؤلاء « التقليديون » دائما محل تكذيب منتظم لا هوادة فيه.

ويقول د. بوبر ان « اتجاه ماركس المعادي للدوجماتية » معترف به في النظرية فقط ، لكنه لم يطبق في الممارسة أبدا. ان الماركسيين في الممارسة كانوا غالبا ما يجربون ، ويستبدلون المخططات القديمة بأخرى جديدة ، ويتبنون نظريات حول موضوعات بعينها كي يعيدوا النظر فيها ، حتى ان النقد الشائع الذي يوجه اليهم هو أن ممارستهم كلها ليست غير سلاسل من الانقلابات الايديولوجية والسياسية ، لكن د. بوبر لا يرى في هذا سوى دليل آخر على أن الماركسية دوجماتية مدعمة. انك تستطيع أن تصحح تحليلك السابق ، وتغير تفكيرك ، وتستبدل سياساتك ، وتظل رغم هذا كله « ماركسيا تقليديا » و« بفضل الديالكتيك » أصبحت الماركسية « مرنة بما يكفي » كي تتفادى أي دحض ، والماركسيون يرفضون تطبيق « الاتجاه المعادي للدوجماتية » على الماركسية نفسها ، ومهما يحدث فانهم مصممون على أن يظلوا ماركسيين.

فما الحقيقة البسيطة وراء هذا كله؟

لقد وصفت الماركسية وصفا جيدا بأنها « ليست دوجما ، لكنها دليل للعمل » ، وحين يتحدث د. بوبر عن الماركسيين فمن الواضح تماما أنه لا يعني ببساطة أولئك الأشخاص الذين يتقبلون نظريا بعض القضايا التي قال بها ماركس ، لكنه يعني الأشخاص الذين يسهمون ويشاركون في الحركة التي تتسع باتساع العالم والتي تتقبل ماركس باعتباره معلمها الأول. هؤلاء هم الأشخاص الذين يزعم أنهم رفضوا تطبيق « وجهة نظر ماركس التقدمية والمعادية للدوجماتية في العلم.. في مناحي نشاطهم ».

ان الذي يميز الماركسية ويوحدها كحركة (وسط كل الخلافات والاختلافات) هو هدف تحقيق مجتمع اشتراكي عن طريق وسائل النضال الطبقي ، ثم تحويله الى مجتمع شيوعي يقدم « لكل قدر حاجته » باستخدام التكنولوجيا المتقدمة. تقوم أهداف هذه الحركة ووسائلها على ما تم استنباطه واختباره في ضوء دراسة ماركس الأصلية للمجتمع وقوانين تطوره ، هذه الدراسة بدورها كان دليلها المبادىء العلمية للمادية الديالكتيكية في فهم الوقائع وفق طبيعتها الخاصة لا في ارتباط وهمي ، في حركتها وتغيرها وترابطها الداخلي وتطورها.

ومن الواضح أن كل من يرى أن المبادىء التي استخدمها ماركس والنتائج التي وصل اليها كانت خاطئة من أساسها فهو ليس ماركسيا لكنه معاد للماركسية. ومن الواضح كذلك

أنه لو تم اغراء عدد كاف من الماركسيين « بنقد » الماركسية والتحول الى معادين للماركسية ، فستكف الماركسية عن أن تصبح قوة يحسب حسابها ، وأن الحركة كلها نحو مجتمع شيوعي عن طريق النضال الطبقي لاقامة الاشتراكية ستمنى بالاخفاق . ولا شك في أن د . بوبر يعتبر هذا هدفا مرغوبا فيه . وكذلك آخرون . وهم يحاولون تحقيقه بالمزج بين نقد الماركسية واتخاذ الاجراءات العقابية بحق الماركسيين . والماركسيون يرفضون وهكذا يقاومون النقد والاجراءات العقابية معا .

وقد كانت الاجراءات العقابية في بعض الأزمنة والأمكنة فعالة تماما (رغم أنها لم تستمر كذلك طويلا أبدا) ، لكن الشيء نفسه لا يمكن أن يقال عن النقد . يشكو د . بوبر ان الماركسيين لا يتحملون ابدا نقد الماركسية وهذا صحيح فانهم دائما يردون على هذا النقد ، وأنا أرد الآن على بعض منه ، عدم تحمل النقد المخيف هذا ، الذي يصفه د . بوبر بأنه ضد اتجاه ماركس نفسه المعادي للدوجماتية ، انما يتمثل ببساطة في سماع أوجه النقد ثم الرد عليها ، والنقاد يعتبرون أن علينا الانصات فقط ، فمن السوء أن نجيب ، ومن أشد السوء أن نفحم هؤلاء النقاد ، على نحو ما فعل انجلس في أنتي - دوهرنج . ان ترد على النقاد ، وتطور وجهة نظرك في الوقت نفسه .. فيا لك من دوجماتي! .

واعتراض د . بوبر على الماركسية هو أن الحركة الماركسية لم تجد بعد الأسباب كي تراجع مبادئها الرئيسية ، وما هو دوجماتي في الحركة الماركسية هو أنها ظلت تنمو وأنها لم تترك نفسها لتصفى . إنه لن تهجر أهدافها ، ولن تتخلى عن فكرة أن وسائل النضال الطبقي هي وسائل تحقيق هذه الأهداف .

وقد كان ثمة عدد من الناس داخل الحركة نفسها اقترحوا هذا ، لكن الحركة استمرت في طريقها بدونهم . فهؤلاء الذين يسمون « المراجعين » الذين تبعوا موقف ادوارد برنشتين في أن « الحركة هي كل شيء والهدف لا شيء » معتبرا أن الهدف الشيوعي هدف طوباوي يقوم على مسلمات دوجماتية ، والنضال الطبقي عقبة في وجه الحركة التي تستطيع الوصول الى السلطة بيقين أكثر عن طريق المصالحة الطبقية ، وقد وصف الماركسيون - عن حق - هذا النوع من « المراجعة » بأنه معاد للماركسية . لكن أسباب رفض « المراجعة » أكثر اقناعا من مجرد القول بأنها « مراجعة » . فلماذا لا تراجع الماركسية بهذه الطريقة ، أو بعبارة أخرى لماذا لا تصفى الحركة الماركسية؟ لأن المراجعين قد فشلوا - في زعمهم - في توضيح أن النظرية الماركسية قائمة على مبادىء مغلوطة ، أو أن الوقائع أثبتت زيفها ، ولأن التجربة الوافرة قد أثبتت - من الناحية الأخرى - أن اقتراحات المراجعين لا تؤدي في الواقع الى النتائج العملية التي زعموها .

والأسباب الطيبة التي تدفع الماركسيين للدفاع عن نظرية الماركسية وممارستها شبيهة

ـ فلنقل ـ بالأسباب التي تدفع مديري شركة « الصناعات الكيميائية الامبراطورية .I.C.I » أو شركة « ديبون » للدفاع عن النظرية والممارسة في الصناعة الكيميائية، بافتراض أن عددا من حملة الأسهم قد اعترضوا، وقالوا ان الاستخدام الحكيم للسيمياء أو الكيمياء القديمة أيسر وأقل تكلفة، وعن طريق البحث الجاد والخبرة العملية الطويلة وجدت .I.C.I وديبون بعض ما يمكن عمله بالمواد الكيميائية والشروط الضرورية لذلك. كذلك الأمر هنا، فقد وجد الماركسيون شيئا يمكن عمله في المجتمع من أجل اشباع الاحتياجات الانسانية، والشروط الضرورية لقيامها، هذا رغم أن التعقيدات وأنواع المقاومة التي تعترض احداث التغيرات الاجتماعية تنتمي الى مرتبة أخرى غير هذه التي يتضمنها احداث التغيرات الكيميائية.

ان هدف الحركة الماركسية هو الاشتراكية والشيوعية، التي يمكن الوصول اليها عن طريق النضال الطبقي، ولم يجد الماركسيون بعد سببا يرفضون من أجله هذا الهدف، لا نتيجة ممارساتهم الخاصة ولا نتيجة اعتراضات ناقديهم، فاذا فعلوا، أو ظنوا أنهم فعلوا، فستتوقف الحركة، وتعود الشيوعية الى حيث يظن ناقدوها أنها تنتمي: الى مجال اليوتوبيا.

في الوقت نفسه، ومن أجل التحرك نحو الهدف يحتاج الماركسيون ـ في فترات متقاربة ـ لأن يلقوا نظرة طويلة شاقة الى الشروط التي تعمل الحركة خلالها، انهم يحتاجون لأن يضعوا في الاعتبار ـ قدر ما يستطيعون ـ كل التغيرات الاجتماعية وعوامل التغير في كل الترابطات المتبادلة الشاملة، وعلى هذا التحليل يجب أن يقيموا السياسات التي تتبع في الأزمنة والأمكنة المختلفة، والحسابات التي تتخذ من أجل مواقف خاصة. هنا يمارس الديالكتيك الماركسي لا من أجل « التبرير والاعتذار والدفاع عن النظام الماركسي ضد النقد » ولكن من أجل التأثير في « التحليل العيني للشروط العينية »، والذي بدونه لن تستطيع الحركة أن تجد طريقها.

هذا التحليل فاشل اذا لم يكن « نقديا »، وهو فاشل اذا لم يمتحن ويختبر نقطة بعد نقطة، واذا لم يراجع مراجعة دقيقة وشاملة حينما وحيثما تتغير الظروف أو تكشف الممارسة عن خطأ.

وبطبيعة الحال غالبا ما يفشل ذلك لأن الخطأ فعل انساني، والماركسيون غالبا ما يرتكبون الأخطاء، إما لنقص الخبرة أو نقص الكفاءة أو الدوجماتية، أو ببساطة لأنه لم يتح لهم الوقت والوسائل الضرورية للبحث، عندئذ تأخذ « دوجماتيتهم المدعمة » (لحسن حظ الحركة) شكل عدم التخلي عن النضال أو التحول لمعاداة الماركسية كلما حدث خطأ من الأخطاء. بفضل هذه الدوجماتية المدعمة ـ أو فلنضعها في عبارة أفضل ـ بفضل وضوح رؤيتهم وارتفاع معنوياتهم، وبفضل الحركة المغروسة غرسا عميقا في الواقع الاجتماعي، بحيث

أن بعضها لو تحول الى الخطأ تقدم بعضها الآخر وأعاده الى الصواب، تصحح الأخطاء، وحين تتغير الظروف، يتم تبني سياسات متغيرة تلائم الظروف المتغيرة.

لهذا السبب دعم لينين الدوجماتية بالدعوة الى استمرار «النقد والنقد الذاتي»، ولقد غامر لينين مرة وأشار حين تضايق من سخرية النقاد بأخطاء الشيوعيين - هؤلاء النقاد الذين يعيشون في طمأنينة داخل زنازينهم المبطنة في مستشفى المجاذيب الرأسمالية - فقال ان أخطاءنا نحن تشبه القول بأن «اثنان زائد اثنان تساوي خمسة»، في حين أن الاخطاء التي يرتكبونها هم تشبه القول بأن «اثنين زائد اثنين تساوي شمعة من الشحم الحيواني»، فحين نجعل اثنين زائد اثنين تساوي خمسة ما أسهل أن نكتشف خطأنا ونجد طريقا لتصحيحه وجعلها أربعة فقط.

وفي التطور الدولي للحركة الماركسية، يواجه كل جيل شروطا ومهاما تختلف اختلافات ذات دلالة عن شروط ومهام الجيل السابق عليه. ان الظروف تتغير، ونفس انجازات.. وكذلك أخطاء - الجيل السابق تفرض مهاما جديدة على الجيل التالي، كذلك تختلف الظروف والمهام من منطقة اقتصادية لأخرى، وحتى من قطر لآخر، وهكذا.. فإن «ماركسية» زمن بعينه ليست هي بالدقة ماركسية زمن آخر، و«ماركسية» مكان بعينه ليست هي بالدقة ماركسية مكان آخر، والى جانب الأخطاء الخاصة بمكان وزمان معينين، يختلف كذلك التحليل الصحيح، والتحديد الصحيح للمهام.

الجزء الثاني

مقدمات للسياسة

١

النزعة التاريخية والتنبوء التاريخي

(١) دوجماتية النزعة التاريخية

ان المادية التاريخية، النظرية الماركسية في الانسان والمجتمع، هي تطبيق المدركات العامة للمادية الديالكتيكية على المشاكل الاجتماعية. وحيث أن المادية الديالكتيكية تطلب منا دراسة الأشياء في تغيراتها الواقعية وترابطاتها المتبادلة، فان النتائج التي تصل اليها المادية التاريخية حول المسائل الاجتماعية، وحول قوانين التطور الاجتماعي، وحول ما يمكن لنا أن نعمله الآن لحل المشاكل الملحة في المجتمع المعاصر، انما تصل اليها لأنها تفعل هذا على وجه التحديد.

وبعد أن وصم د. بوبر الفلسفة العامة للماركسية بأنها «دوجماتية مدعمة» بدأ يشرح كيف أدى هذا النهج الدوجماتي العام الى صورة خاصة من الدوجماتية يجدها مميزة لنظريات ماركس الاجتماعية، وهي دوجماتية «النزعة التاريخية»، وهو يفترض ـ بدرجة كافية من المعقولية ـ أن الدوجما تنتج الدوجما، ومن ثم فان نظرية تبلغ من الدوجماتية هذه الدرجة من السخف تؤدي الى نظرية دوجماتية مماثلة في السخف عن الانسان والمجتمع، وكما يزعم بأن المادية الديالكتيكية تضع بدل الدراسة العلمية للجوانب المختلفة من العمليات الواقعية دوجما تفرض ان العملية ككل يجب أن تمضي خلال التعاقب الديالكتيكي «للموضوع ونقيض الموضوع والتركيب»، يزعم بأن تاريخية ماركس تضع بدل الدراسة العلمية للأمور الاجتماعية دوجما تفرض أن المجتمع ككل يجب أن يمضي بالضرورة خلال تقدم ديالكتيكي محدد سلفا من المشاعية البدائية عبر المجتمع الطبقي الى العصر الألفي السعيد النهائي في الشيوعية. ولكن كما أن تفسيره للمادية الجدلية من حيث هي «دوجماتية مدعمة» و«للديالكتيك» من حيث هو تخطيط للانتقال من «الموضوع الى نقيضه الى التركيب» ليس سوى محاكاة هزلية، فكذلك تفسيره للمادية التاريخية من حيث انها متضمنة لما يسميه دوجما «النزعة التاريخية».

ويقدم د. بوبر تعريفا للنزعة التاريخية بأنها « نهج في العلوم الاجتماعية يفترض أن التنبؤ التاريخي هو هدفها الأساسي ،... وهذا الهدف يتم الوصول اليه باكتشاف « الإيقاعات » أو « الأنماط » و« القوانين » أو « الاتجاهات » الكامنة وراء تطور التاريخ (ب . ت . ص ٣) ، ويؤكد لنا أن ماركس كان « من أصحاب النزعة التاريخية المشهورين (ب . ت . ص ٨).

ولماذا لا يكون الهدف هو التنبؤ التاريخي »؟ النقطة هي أن التنبؤات التاريخية التي ينشغل بها اصحاب النزعة التاريخية انما تختلف كليا عن التنبؤات الأكثر تواضعا التي تقوم بها العلوم في العادة. ذلك أن « التنبؤات المعتادة في العلم هي تنبؤات مشروطة. هي تؤكد أن تغيرات معينة (عن درجة حرارة الماء في الغلاية مثلا) ستكون مصحوبة بتغيرات أخرى (غليان الماء مثلا) ، أما تنبؤات النزعة التاريخية فهي - من الناحية الأخرى - ليست سوى « نبوات تاريخية غير مشروطة.. ». (ت. د. ص ٣٣٩).

اذن فالنزعة التاريخية ترى أن « مهمة العلوم الاجتماعية هي أن تقدم لنا » نبوات تاريخية طويلة الأجل « (م.م.١-ص٣). هي بذلك تكف عن أن تكون علما، وتصبح « تخطيطات فلسفية واسعة... تتضمن الرأي القائل بأن حكاية النوع الانساني تقوم على حبكة، وأننا لو نجحنا في الكشف عن هذه الحبكة لامتلكنا في يدنا مفتاح المستقبل » (ت. د. ص ٣٣٨).. « وتلك النزعة التاريخية تبحث عن الطريق الذي قدر لتاريخ الانسان أن يمضي فيه.. » (م. م. ٢ - ص ٢٦٩).

وللنزعة التاريخية منهجها الخاص لاماطة اللثام عن تلك الحبكة « واكتشاف هذا الطريق « المقدور » ، وهذا هو المنهج التاريخي « طريق الحصول على معرفة بالمؤسسات الاجتماعية.. عن طريق دراسة تاريخها (كذا في الاصل). (م. م. ٢ - ص ٣٧). « ولن نستطيع الحصول على معرفة بالكائنات الاجتماعية.. الا.. عن طريق دراسة التغيرات الاجتماعية » (م. م. ٢ - ص ٧). ولمعرفة ما هو مقدر الحدوث في المجتمع يجب دراسة أصول المجتمع وتطوره، وهكذا نكتشف « الايقاعات والأنماط والقوانين والاتجاهات » العاملة، والتي ستحدد - في عصمة من الخطأ - طريق المستقبل.

كذلك فللنزعة التاريخية تطبيقها السياسي العملي. فداعيتها « يحاول أن يفهم قوانين التطور الاجتماعي، واذا نجح في هذا فسيكون قادرا - بطبيعة الحال - على التنبؤ بالتطور في المستقبل، حينذاك يصبح في وسعه أن يضع سياسات على أسس صلبة، وأن يقدم لنا النصيحة العملية حين ينبئنا بأي الأحداث السياسية أميل الى النجاح، وأيها أميل الى الاخفاق. ». (م. م. ١ - ص ٨).. « ويجب على الدراسة السوسيولوجية أن تساعدنا بالكشف عن المستقبل السياسي،... وأن تصبح بالتالي الأداة الأكثر فعالية للسياسات

العملية بعيدة النظر » (ب . ت . ص ٤٢). اذن فماركس ـ من حيث هو « من مشاهير النزعة التاريخية » قد درس التغيرات الاجتماعية بهدف وضع « تنبوءات غير مشروطة »، وبصرف النظر عن حقيقة أن العلم الأصيل لا يستطيع أن يقدم سوى « نبوءات مشروطة »، فان ماركسْ ظن بوسع « تخطيطه الفلسفي » ان يضع السياسات على أسس صلبة »، كان يظن أنه يعرف ما هو مقدر الحدوث، ويضع سياساته على أساس الاستعداد له.

وبعد أن فرغ د . بوبر من اتهام ماركس والماركسيين بمغالطات النزعة التاريخية، شرع في ايراد ثلاث جرائم نظرية أخرى يعتبرها أخطاء مصاحبة تسير والدوجما التاريخية جنبا لجنب، هذه هي « النزعة الجوهرية » و« نزعة التكامل » و« نزعة الطوباوية ».

فالتاريخية ترتبط « بالجوهرية »، لأن الايمان « بالتنبوأت التاريخية غير المشروطة »، والتي لا تتفق والعلم الأصيل انما يعتمد على الاقتناع بأن « جوهر » الأشياء يتكشف في تطور تاريخي حتمي، بحيث أن من يستطيع اكتشاف هذا « الجوهر » يستطيع أن يعرف . دونما خطأ ـ ما سيحدث . « فهناك زعم بان مهمة العلم الاجتماعي هي فهم وتفسير تلك الكائنات السوسيولوجية مثل الدولة والفعل الاقتصادي والجماعة الاجتماعية وما الى ذلك، وأن الطريقة الوحيدة لهذا هي التغلغل والنفاذ الى جوهر تلك الكليات ». (ت . ص ٣٠).

يكتب د . بوبر في نبرة جهيرة من كلمات متعددة المقاطع: «انني استخدم كلمة الجوهرية المنهجية كي أكشف ما تتميز به وجهة النظر القائلة بأن مهمة المعرفة الخالصة أو « العلم » هي اكتشاف ووصف الطبيعة الحقيقية للأشياء، أي حقيقتها الخبيئة أو جوهرها (م . م . ١ ـ ص ٣١)، وحسبما تقول به الجوهرية « فان أفضل النظريات وأكثرها صدقا هي التي تصف » الجواهر أو « الطبيعة الجوهرية » للأشياء، الحقائق الكامنة وراء المظاهر ». (ت . د . ص ١٠٤).

والجوهر (كما يصف د . بوبر مبدأ « الجوهرية » وارتباطه « بالتاريخية ») انما يكشف عن نفسه في نمط معين من التطور، لأنه أي « الجوهر كي يصبح واقعيا أو فعليا يجب أن يكشف عن نفسه في التغير ». (م . م . ٢ ـ ص ٨)، وهكذا« اذا نحن طبقنا هذا المبدأ على الاجتماع فسنصل لنتيجة مؤداها أن جوهر الجماعة الاجتماعية أو طابعها الحقيقي يمكن أن يتكشف وأن يعرف فقط من خلال تاريخها . . » (ب . ت . ص ٣٣)، وعن« طريق دراسة النمط التاريخي لتطور مجتمع ما، نستطيع النفاذ الى جوهره »، وحين ندرك هذا الجوهر، نصبح قادرين على فهم ضرورة ذلك النمط الخاص من التطور، ونتنبأ ـ في عصمة من الخطأ ـ باستمراره . « فالتغير عن طريق كشفه ما هو خبيء في الجوهر غير المتطور، يمكنه أن يجعل الجوهر والامكانات والبذور التي هي كامنة منذ البداية في الموضوع المتغير بادية للعيان، ويؤدي هذا الاعتقاد الى الفكرة المنتمية الى النزعة التاريخية بوجود قدر تاريخي أو

مصير جوهري لا يمكن تجنبه ».(م . م . ص ٢ ـ ٧).

وحيث أن ماركس والماركسيين مدانون بتهمة التاريخية، فلا يمكن لهم إلا أن يكونوا مدانين كذلك بالجوهرية. فالماركسية تعني أن مصير الانسان الذي لا يمكن تجنبه في المجتمع انما هو مشروط سلفا بالجوهر الاجتماعي للانسان، وعن طريق دراسة التاريخ الانساني نصبح قادرين على اكتشاف ما هو هذا الجوهر، وبهذا نمتلك قدرة القيام بتنبوأت غير مشروطة.

والخطأ ـ مثل الجريمة ـ له منطقة الخاص المخبول، وهكذا يمضي د. بوبر ليفسر كيف أن الماركسية ما دامت قد ارتكبت يوما اثم النزعة التاريخية والجوهرية، فلا يمكن لها الا أن تنحدر أكثر وأكثر نحو « نزعة التكامل » و« الطوباوية » كذلك. ويفترض المرء دائما أن د. بوبر يتخيل نفسه غائصا في أعماق جوهر الماركسية نفسها، ولا يرجع من غوصه الا بقدر هائل من اللغو، و لا عجب، فهو بنفسه الذي طمر هذا اللغو كله من قبل.

يكتب د. بوبر: « والعنصر الأقوى في التحالف بين التاريخية والطوباوية هو دون شك منهج نزعة التكامل المشترك بينهما معا، فالتاريخية لا تعني بتطور جوانب الحياة الاجتماعية، ولكن بتطور « المجتمع ككل ». (ب. ت. ص ٧٤).

يقول الجوهر التاريخي اننا يجب أن ندرس « المجتمع ككل »، وأن ندرس « جوانب الحياة الاجتماعية الخاصة » فقط من حيث أن تطورها محتم بتطور هذا الكل. والمشكلة في هذا الأمر ـ كما يقول د. بوبر ـ أننا « اذا كنا نرغب في دراسة شيء ما، نجد أنفسنا مضطرين لانتقاء جوانب معينة منه، ويستحيل علينا أن نلاحظ وأن نصف شريحة كاملة من العالم أو شريحة كاملة من الطبيعة، بل وفي الحقيقة اننا لا نستطيع أن نصف بهذه الطريقة أصغر الشرائح جميعا، لأن كل وصف هو بالضرورة وصف انتقائي » (ب. ت. ص ٧٧). انه ليس تطور الكل الذي يحدد تطور جوانب معينة، بل أن تطور هذه الجوانب المعينة ـ وترابطاتها الداخلية المركبة ـ هو الذي يحدد تطور الكل.

ولأن التاريخية والجوهرية يتطلبان « نهجا تكامليا » فلا بد أن يتورطا في « نزعة طوباوية » ذلك أن « دعاة نزعة التكامل لا يخططون فقط لدراسة المجتمع كله بمنهج مستحيل بل يخططون كذلك للسيطرة على مجتمعنا واعادة بنائه ككل ». (ب. ت. ص٧٩)؛ وهذه طوباوية، وهكذا تصبح « نبوأت ماركس التاريخية غير المشروطة » عن تطور « المجتمع ككل » ليست سوى « مشروعا طوباوياً ». « فهو قد تنبأ، وحاول جاهدا أن يمد حدود تطور يبلغ أوجه في طوباوية مثالية » (ب. ت. ص ٧٤)، و« قد رأى ماركس ان المهمة الحقيقية للاشتراكية العلمية هي بشارة قدوم العصر الألفي الاشتراكي السعيد » (م. م. ٢ ـ ص ٨٦).

لكن الطوباوية تقوم ـ لسوء الحظ ـ على منهج مستحيل، لا يمكن له ابدا أن يؤدي

لتحقيق الطوباوية. « فحتى مع حسن النوايا في اقامة الفردوس على الارض، لن ينجح الا في اقامة الجحيم، هذا الجحيم الذي لا يستطيع سوى الانسان وحده أن يعده لاقرانه » (م . م . ٢ ـ ص ١٦٨)، ثم يشرح د. بوبر أن خطايا ماركس النظرية قد شجعت الشيوعيين على فعلهم الشائن في قمع الفردية وغرس العنف والطغيان واقامة « المجتمع المغلق ».

ويحسن بنا أن نذكر هنا أننا مع د. بوبر لا نزال في أرض العجائب، حيث كل شيء غريب وشاذ، وحيث تلوي أعناق كل الكلمات، فبمجرد قراءة الاتهام طلب ملك اوراق اللعب التي تحمل صورة القلب الى المحلفين « التفكير في قرارهم »، لكن هذا كان كثيرا حتى بالنسبة للأرنب الأبيض الذي صاح « ليس بعد، ليس بعد! ثمة أشياء كثيرة يجب أن تحدث قبل ذلك.. »، والحقيقة ان هناك الكثير ليقال حول مرافعة د. بوبر في اتهامه، لكننا قبل أن نقوله يجب أن نغادر أرض العجائب، وأن نلقي نظرة على كيفية وجود الأشياء في العالم الواقعي، وأن نكف عن مناقشة المبادىء الفلسفية العامة، وأن نحاول بالاحرى تطبيقها في التحليل العيني للشروط العينية.

(٢) يصنع البشر تاريخهم الخاص

حسبما يقول به ماركس « فان البشر يصنعون تاريخهم الخاص، غير أنهم لا يصنعونه تماما كما يشاؤون، وهم لا يصنعونه في ظل شروط اختاروها بأنفسهم، ولكن في ظل شروط يواجهونها مباشرة، شروط معطاة لهم ومنتقلة اليهم من الماضي.. » (**الثامن عشر من برومبير لويس بونابرت، الفصل** [١]).

بعبارة أخرى يصنع البشر تاريخهم الخاص بافعالهم الخاصة، وليس ثمة « قدر » يصنعه لهم، لكن البشر في أفعالهم يستجيبون لأية شروط يجدون أنفسهم فيها. أنهم يواجهون مباشرة شروطا معطاة لهم ومنتقلة اليهم من الماضي، بمعنى أن الاجيال السابقة عليهم قد خلقتها لهم، وهم يغيرونها بأفعالهم، ثم يستجيبون من جديد للشروط المتغيرة، وهكذا طالما بقي النوع الانساني.

قد يسمى هذا القول « دوجماتية مدعمة » لكنه يشبه أن يكون حسا عاما مدعما. فما الذي يتضمنه ذلك فيما يتعلق بالفعل الانساني وامكانياته؟.

انه يعني أول ما يعني أن البشر في حين أنهم يصنعون تاريخهم فان ما يستطيعون وما لا يستطيعون عمله في الزمان والمكان لا يتوقف ببساطة على رغباتهم وقراراتهم ولكن على الظروف التي يوجدون فيها، بهذا المعنى يمكن القول بأنهم لا يصنعون تاريخهم « تماما كما يشاؤون »، وواضح ـ كما قال ماركس ـ أن الناس لا يستطيعون اختيار ظروفهم

الخاصة ، فالانسان لا يختار أن يولد أو لا يولد في ظرف دون آخر ، الاختيار يسري على ما يفعله في الظروف التي يجد نفسه فيها ، وتحد الظروف من اختيار الفعل ، ولكن لهذا السبب نفسه فان الظروف لا تضع فقط حدودا لما يستطيع البشر أن يفعلوا ، لكنها تضع كذلك شروط ما يريدون عمله في الممارسة ، فرغبات الناس وأهدافهم ومثلهم العليا مشروطة بظروفهم ، فما يستطيع الفرد أن يفعله بكفاءة ، أو ما يود أن يراه وقد تم فعله ، انما تبدأ نقطة انطلاقه من الظروف التي تولد فيها الرغبة ، وهذا يعني كذلك أن طرائق البشر في التفكير ومدى أفكارهم والطرائق التي يدركون بها انفسهم هي مشروطة بالظروف ، وأخيرا فمن الواضح تماما أن البشر في حين أنهم قد يختارون ويقررون ما يفعلونه في الشروط المعطاة ، فانهم لا يستطيعون أن يختاروا ويقرروا أي اثار ستكون لافعالهم التي باشروها ، فالبشر قد يفعلون منتوين احداث آثار معينة ، أما حدوث هذه الآثار أو حدوث آثار أخرى مختلفة تماما فهو أمر لا يعتمد على نيتهم في الفعل بل على الفعل ذاته ـ والظروف التي تم فيها هذا الفعل .

انها لم تكن افتراضات فلسفية اكثر عمقا أو غموضا مما سبق تلك التي بدأ ماركس وانجلس يقيمان عليها فكرهما حول كيف « يصنع البشر تاريخهم الخاص » في واقع الأمر .

كانت بداية أول أعمالهما الناضجة حول الموضوع في **الايديولوجية الألمانية**. وأشارا فيه الى أن « المقدمة الأولى لكل التاريخ الانساني هي وجود أفراد انسانيين أحياء . واذن فالواقعة الأولى التي يجب اقرارها هي التكوين الجسمي لهؤلاء الافراد وعلاقتهم التالية ببقية الطبيعة » ، وبعد أن أقرا تلك الواقعة شرعا يبحثان كيف يمكن أن تصنع الأفعال التي لا حصر لها من جانب أفراد لا حصر لهم التاريخ الانساني .

و« التكوين الجسمي » للأفراد الانسانيين هو ـ بطبيعة الحال ـ نتيجة تالية للتطور الطبيعي للأنواع ، و« علاقتهم ببقية الطبيعة » نتيجة أخرى أبعد ، فالخصائص الجسمية التي تتميز بها الأنواع الانسانية وهي على التحديد القامة المنتصبة واليدان والمخ هي التي أدت الى علاقتهم المتفردة ببقية الطبيعة ، وهذه على التحديد حصولهم على متطلباتهم من الطبيعة عن طريق الانتاج الاجتماعي ، والسيكولوجيا الانسانية من ثم نتيجة تالية أبعد ، هي نتاج الأفراد الذين لهم هذا التكوين الجسمي والذين يعيشون في مجتمع .

ومن أجل مواصلة علاقتهم ببقية الطبيعة ، أو ـ بعبارة أخرى ـ من أجل أن يحيوا ما دامت الكائنات العضوية لا تحيا الا بالحصول على متطلباتها من الطبيعة ، ابتكر البشر أدوات الانتاج ، وتعلموا المهارات الضرورية لاستخدامها ، ثم دخلوا في علاقات الانتاج الاجتماعية ، وقد طوروا نمط انتاجهم الاجتماعي الذي يتكون من استخدام قوى معينة للانتاج واقامة علاقات محددة للانتاج من أجل تشكيل وانتظام قوى انتاجهم الاجتماعية

وتوزيع الناتج.

وهذا معنى أن الأجيال السابقة خلقت الظروف التي على الاجيال اللاحقة أن تتغلب على مصاعبها، وما فعلته تلك الأجيال - عن طريق نشاطها الاجتماعي في البيئة الفيزيقية - وهو في المقام الأول أن وفروا للاجيال التالية قوى انتاجية معينة، وأتاحوا لهم بيئة فيزيقية قد تغيرت، أعيد تنظيمها بطرائق مختلفة نتيجة التطبيق السابق لتلك القوى الانتاجية. وهو - في المقام الثاني - وضع الأجيال التالية في علاقات انتاج محددة تتشكل وتنتظم داخلها القوى الانتاجية. ثم هو أخيرا تسليم تلك الأجيال ميراثا كاملا من المؤسسات والاعراف وطرائق الحياة والمعرفة والأفكار والثقافة، تاركين لها أن تستمر في مجموعة كاملة من الصراعات والقضايا غير المحسومة والأنشطة غير المكتملة.

وفي دراسة التاريخ يرجع الاخلاف ليروا ماذا فعل الأسلاف كي يجعلوا الأمور تسير على ما سارت عليه، وهذا على الأقل ما يجب عمله اذا كان لدراسة التاريخ أن تثبت أن لها أي قيمة عملية، ومن الواضح أن هذا ما فعله ماركس وانجلس «ان كل التاريخ يجب دراسته من جديد، وشروط وجود التشكيلات المختلفة للمجتمع يجب أن تدرس بكل تفصيل»، هذا ما كتبه انجلس الى س. شميث (٥ أغسطس ١٨٩٠)، وقال له أيضا« ان مفهومنا عن التاريخ هو دليل للدراسة قبل كل شيء.. »، فالمفهوم المادي للتاريخ هو دليل كما يكون أي مفهوم علمي آخر دليلاً للدراسة، مفهومنا عن فسيولوجيا الإنسان مثل دليل للدراسة، يرشدنا الى ما يجب أن نبحث عنه كي نصبح قادرين على تفسير ظاهرة من الظواهر، في حالة الصرع مثلاً علينا أن نبحث عن الآفة في المخ التي تنتج عنها هذه الظاهرة بدل البحث عن الروح الشريرة التي تلبست صاحبها، وكذا الأمر بالنسبة للمفهوم المادي في التاريخ، فقد أشار ماركس وانجلس الى أن أي شيء يفعله الناس في المجتمع لا يستطيعون فعله الا على أساس واحد هو أن يكونوا مشتركين في طريقة متبادلة للانتاج، دون هذا لا يستطيعون أن يحيوا أو يفعلوا شيئا على الاطلاق، وكلما غيروا من قواهم الانتاجية واجهوا بالتالي مشاكل جديدة يقتضي حلها علاقات انتاج متغيرة، وعلى هذا النحو يعدلون- بطرائق مختلفة- طابع بقية أوجه نشاطهم.

ولأن البشر يعيشون بالانتاج الاجتماعي يختلف تاريخ المجتمعات الانسانية - من حيث النوع - عن تاريخ جماعة النمل مثلا، فجماعة النمل لا تستطيع بأي حال أن تدرس تاريخها، لأنها غير مهيأة من الناحية الجسمية للدراسة، لكن بوسع الملاحظ الخارجي أن يدرس تاريخ جماعة معينة من النمل، وأن يسجل في دراسته ليس فقط تلك الدورة المعتادة من فقس البيض وما اليه، بل وايضا أحداثا «تاريخية» مثل الفيضانات وغيرها من الكوارث والحروب مع مستعمرات النمل المجاورة والهجرات الكبرى، ومن نقاط الضعف

عند بعض المؤرخين أنهم يدرسون تاريخ الانسان كما لو كان البشر ليسوا سوى جماعة متكلمة من النمل، لكنه ليس الكلام وحده أو الوعي الفردي أو السلوك الغرضي هو ما يميز البشر، وتاريخ الانسان يختلف عن تاريخ النمل من حيث أنه يكشف عن نموذج من التطور التاريخي الخاص بالانسان، وهذا راجع للانتاج الاجتماعي الذي يعيش فيه الناس، ان نمط الانتاج يتغير، في حين يحصل النمل على طعامه دائما بالطريقة نفسها، وليس هكذا البشر الذين يكتسبون قوى انتاج جديدة ويغيرون علاقات انتاجهم، وهذا يدخل عاملا جديدا كل الجدة الى التاريخ الانساني فالتاريخ الانساني هو تاريخ كيفية اكتساب البشر واستخدامهم لقوى الانتاج، وتطويعهم علاقات الانتاج لقوى الانتاج المتطورة، انه تاريخ لكيف فعل البشر هذا، تاريخ الأنشطة والمصاعب والانتصارات والهزائم وتشييد المشروعات والحروب التي خاضوها وهم يفعلون هذا.

ويشرح د. بوبر أن صاحب «النزعة التاريخية» يرى الفرد بيدقا في الشطرنج، أداة لا أهمية لها في تطور النوع الانساني (م. م. ١ - ص٧ - ٨)، غير أن المفهوم المادي للتاريخ - كطريقة في دراسة التاريخ الانساني وفهمه - لا يعني - كما أوضح ماركس وانجلس بجلاء - أن التاريخ الانساني لا يصنعه أي شيء سوى أنشطة الأفراد أنفسهم، انه لا يعني أن ما قد يفكر فيه الأفراد أو يفعلونه لا يؤدي لشيء، لا يعني أن الأفراد جميعا «بيادق» وأن ماله الأهمية فقط هو «التطور الذي لا يمكن ايقافه للتشكيلات المختلفة في المجتمع..»، ذلك أن الحديث عن «تشكيلات اجتماعية» يعني ببساطة الحديث عن كيفية انغماس الأفراد في علاقات انتاجية معينة بعد أن اكتسبوا اجتماعيا قوى انتاج معينة، وما يعنيه هو أن نرى كيف انتقلت ظروف الجيل اللاحق عن الجيل السابق، وأن نرى كيف تم تطوير قوى الانتاج وادارة علاقاته، وأن نرى ما استطاع الجيل اللاحق وما لم يستطع أن يفعل في تلك الظروف، وأن نرى كيف تولدت نظرته العملية بالتالي، وأن نرى ما يمكن وما لا يمكن عمله في استمرار أو تغيير كل من علاقات الانتاج وقوى الانتاج التي تشكلت وانتظمت داخلها.

المفهوم الماركسي المادي للتاريخ اذن هو المفهوم العلمي لكيف أوجد البشر القدامى الظروف التي ولد فيها البشر الجدد والتي عليهم أن يعالجوا مصاعبها، وهو مثل المفهومات العلمية في مجالات أخرى ذو قيمة عملية عظيمة، هو في المقام الأول يعيننا على التقدير الصحيح لظروفنا بالضبط وعلى استبعاد الأوهام حولها، وفي المقام الثاني فان الدراسة التاريخية لكيفية نشوء الظروف الاجتماعية تعيننا على الوصول لنتائج حول نوع ما يمكن وما لا يمكن عمله لمعالجة مصاعب تلك الظروف.

(٣) التنبؤ التاريخي

الآن نستطيع أن نطرح السؤال: هل تمكننا دراسة التاريخ من التنبؤ بالمستقبل؟ وما نوع التنبؤات التي تمكننا منها؟.

يقول لنا د. بوبر ان الماركسية تعني «القيام بتنبؤات تاريخية غير مشروطة على المدى الطويل» وأن «الهدف الأساسي» للماركسيين من دراسة التاريخ هو استنتاج تلك التنبؤات.

الهدف الأساسي للماركسيين من دراسة التاريخ ليس التنبؤات بل الفهم، وتوجيه الفعل المباشر في ضوء هذا الفهم، قال ماركس ان «البشر يصنعون تاريخهم الخاص»، ونحن ندرس التاريخ كي نفهم كيف يمكننا أن نصنعه، وكيف يمكننا بالتالي أن نستمر في صنعه دون أوهام بأنه يمكن صنعه بطريقة أخرى غير ما يصنع بها بالفعل.

وواضح أن التاريخ - طالما تعلق الأمر بالماضي - ليس ذا طابع تنبؤي بل وصفي وشارح، فنحن لا ندرس أحداثا قبل ألف سنة مضت كي نتنبأ بأحداث قبل تسعمائة سنة مضت، لأننا حين ندرس أحداثا سابقة نكون بالفعل عارفين بالأحداث اللاحقة. اننا ندرس تتابع أحداث الماضي كي نكتشف تعميمات شارحة حول كيفية نشوء الاحداث اللاحقة عن السابقة، واكتشاف ماركس هو أنه كي نفسر التتابع التاريخي يجب أن نبدأ دائما بفحص نمط الانتاج وكيفية تطوره، وأن نفحص ثانيا كيف عمل الناس اجتماعيا لتطويع علاقاتهم الانتاجية، ومؤسساتهم وأفكارهم لقوى انتاجهم.

هذا النهج الوصفي الشارح في دراسة التاريخ لا يقدم التاريخ من حيث هو تعاقب آلي من فعل «قوانين» لا يمكن أن تخرق، مثل نظام ميكانيكي مغلق يصدر فيه الفعل اللاحق عن السابق بفعل قوانين الميكانيكا، ويقال دائما عن المفهوم المادي للتاريخ ان كل شيء يحدث فيه «حسب القانون»، واذا كان هذا القول يعني أن المفهوم المادي للتاريخ يقدم تعميمات شارحة حول الطريقة التي يتطور بها المجتمع الانساني دائما، فهذا صحيح، لأن هذا بالضبط ما يفعله المفهوم المادي للتاريخ، لكنه اذا كان يوحي بأن ثمة «قوانين» معينة تحكم الأفعال الانسانية بحيث أنه في وجود شروط معينة، فان هذه القوانين وحدها تحتم كل النتائج المترتبة عنها فان هذا ليس سوى لغو فارغ. ما هي هذه القوانين وأين تقررت؟ وكيف يمكن لنا أن نتحقق منها؟ انك تستطيع أن تمضي في قراءة أعمال ماركس التاريخية وكل أعمال المؤرخين الماركسيين الثقاة (في الحقيقة كل المؤرخين الثقاة، سواء كانوا ماركسيين أم لم يكونوا) دون أن تلتقي بصياغة مثل هذه القوانين، وهذه «النظرية» عن القوانين ليست في الحقيقة غير بقايا متلكئة عن الأيام التي ساد فيها الفكر بأن كل العالم

المادي ليس سوى نظام ميكانيكي مغلق، ولا حاجة بنا للقول بأن هذا الشيء لا تكاد تكون له علاقة بالأفكار العلمية للديالكتيك والمادية التاريخية، ويجب التخلص من هذا كله لأن أحدا لم يكتشف هذه القوانين، والقول بوجودها دوجما لا تقوم على أساس.

ان أعمال ماركس التاريخية، وأعمال المؤرخين الماركسيين (وهذا شيء يمكن التحقق منه بقراءتها) لا تبدأ باثبات أن الأحداث اللاحقة تصدر بالضرورة عن السابقة حسب قوانين لا يمكن أن تخرق، لكنها تبدأ بالكشف عن أن الناس - أثناء تطور انتاجهم الاجتماعي - يواجهون تناقضت ومشاكل معينة، وكيف يفعلون لحل تلك التناقضات والمشاكل، والأساس دائما هو مواءمة علاقات الانتاج لقوى الانتاج.

عن تلك الفكرة الهادية في المفهوم المادي للتاريخ تنبع ليس فقط قدرته الوصفية والشارحة فيما يتعلق بالماضي، بل وكذلك قدرته التوجيهية فيما يتعلق بالحاضر، هي مرشد الى دراسة الحاضر في صدوره عن الماضي، وأيضا لاستنتاج القضايا التاريخية اليوم، وأفضل ما يمكن عمله لتطوير العلاقات الاجتماعية من أجل التخطيط للانتاج الاجتماعي بحيث يشبع الاحتياجات الانسانية، وهذا تماما هدف الشيوعية نظرية وممارسة.

في كل موقف اجتماعي قضايا تاريخية معينة أو مهام تاريخية، وهذه يستطيع المؤرخ تحديدها موضوعيا: بصرف النظر عن المصطلحات أو التعبيرات الخاصة التي يصوغ فيها أفراد العصر - عن طريق قواهم الايديولوجية - هذه المهام لأنفسهم، كتب ماركس في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي**: «وكما أن رأينا في فرد من الأفراد لا يتوقف على ما يظنه هو في نفسه، كذلك لا نستطيع أن نحكم على... فترة.. بوعيها الخاص، بل على العكس، ان هذا الوعي - بالأحرى - يمكن تفسيره بتناقضات الحياة المادية، وبالصراع القائم بين قوى الانتاج الاجتماعية وعلاقات الانتاج..».

وليس هدف المؤرخ - كما يعرف الجميع - هو بحث وتدوين كل حادثة مفردة من أحداث الماضي، انه يهتم أساسا بالأحداث «التاريخية»، رغم أن ما يجعل الحدث تاريخيا نقطة لا يوضحها تماما كل المؤرخين، وعند المؤرخين الماركسيين، فان مفتاح فهم أي فترة هو اكتشاف القضايا التاريخية الرئيسية في تلك الفترة، وهذه تنطلق وترتبط بتطور قوى الانتاج ومواءمة علاقات الانتاج والمؤسسات الاجتماعية والأفكار لها، وعلى ذلك فان المؤرخ الماركسي لا يكاد يعتبر أن منح الملك فالوروزو الى صهره الأمير بالبو وسام الخيار يمثل قضية تاريخية، في حين أن سجلات البلاط والمؤرخين الذين يعتمدون في تواريخهم على تلك السجلات قد يعتبرون هذا الأمر ذا أهمية تاريخية فائقة. الأحداث التاريخية - تلك التي تشكل نسيج التاريخ أو نسيجه لو صح التعبير - هي تلك الأحداث العامة التي تشكل استجابة لقضية تاريخية وتؤثر في تلك القضية، ولكن يمكن القول - بمعنى من المعاني - أن أي

حادثة تهم المؤرخين ، لأنه حتى أكثر التفاصيل تفاهة قد تصور كيف كان الناس وكيف كانت عاداتهم ، وهي من ثم تتعلق بفهم الأحداث التاريخية ، وغالبا ما يؤدي التسلسل العرضي لأحداث صغيرة الى خلق تأثير يغير على نحو حاسم من طريقة تناول القضايا .

وبالنظر الى التطور الشامل للمجتمع الانساني من أقدم العصور ، رأت الماركسية فيه تقدما في طرح وتناول سلسلة من القضايا النابعة عن تطور القوى الانتاجية وتطويع علاقات الانتاج لها . وفي حالات كثيرة ـ كما أوضح ماركس في **التشكيلات الاقتصادية قبل الرأسمالية** ـ كان هذا التطويع غير ناجح ، وأدى الى طرق مسدودة بدل أن يؤدي الى تطور أكثر تقدما ، وخط التقدم الانساني يمكن تتبعه في تلك الجماعات التي نجحت في ملاءمة علاقات الانتاج فيها بقوى انتاجها المتطورة ، والتطور الشامل للتاريخ الانساني اذن « عملية يحكمها قانون » بمعنى أنه يصور هذا القانون العام للتطور ، انه ليس ـ ولا يمكن أن يكون ـ « عملية يحكمها قانون » بمعنى الحتمية الصارمة التي تضعها قوانين مفروضة سلفا لا تسمح بحدوث الا ما قد حدث بالفعل .

وفي الأمور الانسانية ـ مثل سواها من الأمور ـ فان مفهوما لكيف تسير يمكننا من أن نضع تنبوءات عن الأحداث في المستقبل ، غير أن اختبار الكفاءة أو بالأحرى مفهوم كيف تسير الامور لا يبقى (كما يبدو أن د . بوبر يوحي أحيانا) ساكنا بانتظار أن يكتشف تحقق نبوءاتهأو عدم تحققها ، بل نحن نختبر أيضا مفهوم كيف تسير الأمور ببحث كيف سارت بالفعل ، و « دحضه » يمكن بسهولة أن نلتمسه في الماضي كما ننتظره في المستقبل . لهذا السبب فنحن نزعم دائما أن المفهومات العلمية يمكن اثباتها بما قد حدث بالفعل ، دون أن نشارك د . بوبر في اعتبارها مجرد « تكهنات » عن المستقبل يمكن أن يثبت بطلانها في أي وقت ، وهذا يسري على المفهومات حول كيفية حدوث العمليات الفيزيائية والكيميائية وكيف تسير ، ويسري كذلك على مفهوماتنا حول كيف تسير العمليات الاجتماعية ، وجواز القبول (اذا استخدمنا تعبيرا مفيدا ابتكره وأساء استخدامه البراجماتيون) بمفهوماتنا عن كيف تسير الأمور يعتمد على الدقة التي بحثنا بها كيف سارت بالفعل .

ومفهوماتنا يمكن اختبارها اختبارا أبعد ، وتعديلها اذا لزم الامر باثبات صدق أو كذب التنبوءات التي مكنتنا من أن نضعها ، لكن هدف التنبوءات ليس هو ببساطة مجرد اختبار مفهوماتنا ، بل هدفها هو توجيه أفعالنا ، لأننا اذا لم نضع تنبوءات لن نكون قادرين على توجيه أفعالنا على الاطلاق ، وعلى سبيل المثال فاننا لن نكون قادرين على عمل الشاي ما لم نتنبأ بأن الماء يغلي بالحرارة ، وأن صب الماء المغلي على أوراق الشاي الجافة ينتج لنا الشاي . في توجيه أفعالنا اذن من المهم أن تكون لدينا مفهومات يمكن التأكد منها بدرجة ضمان كافية بالفعل حتى يمكن العمل بالتنبوءات النابعة عنها بدرجة معقولة من الثقة ، لا اعتبارها مجرد « تكهنات » فقط وتقديم مثل هذا المفهوم في الأمور الانسانية هو هدف

ومطلب المفهوم المادي في التاريخ.

ونحن نستطيع أن نعتمد على امكاننا تقديم عدد كبير من التنبؤات لتوجيه انشطتنا، فنحن نستطيع دائما أن نعتمد على قولنا: «اذا حدث (أ) فان (ب) سيحدث «أو» ما دام (أ) قد حدث فان (ب) سوف يحدث ما لم يتدخل (ج)» وهكذا. بعبارة أخرى اننا نعتمد على ما يسميه د. بوبر «بالتنبؤات المشروطة»، ونحن نستطيع في الغالب أن نعبر عن هذا في شكل الحظر: ان (أ ب) لا يمكن أن يحدث، ما دام (أ) قد حدث فإن (ب) لا يمكن أن يحدث»، وتضمن لنا الخبرة والدراسة تقديم عدد كبير من مثل هذه التنبؤات عن العمليات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية، وكذلك أيضا (كما يوافق على ذلك كل الناس بما فيهم د. بوبر) تضمن لنا الخبرة والدراسة تقديم مثل هذه التنبؤات عن الأنشطة الانسانية.

هل يزعم المفهوم المادي للتاريخ ضمان أي لون آخر من التنبؤات، تنبؤات «غير مشروطة» وعلى المدى الطويل بتعبير د. بوبر؟ هل تبرر الماركسية القول بمثل هذا: «ان كذا وكيت سوف يحدث بصرف النظر عن أي شيء»؟ مثل هذا القول ـ كما يرى د. بوبر بحق ـ غريب عن العلوم الطبيعية، فهل تحاول الماركسية ـ على نحو غير علمي ـ ادخالها الى مجال العلوم الاجتماعية؟.

ان اكتشاف ماركس «القانون العام للتطور التاريخي» يؤدي حقا الى تنبؤ على المدى الطويل، ويقول د. بوبر بحق أن هذا التنبؤ طويل المدى يراه الماركسيون ذا أهمية نظرية وعملية فائقة، ومنطق هذا التنبؤ طويل المدى منطق بسيط، ان الناس كي تستمر في تطوير قوى انتاجها عليها دائما أن تطوع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، اذن فان قوى الانتاج الحاضرة اليوم ماضية في التطور، فستمضي علاقات الانتاج في التواؤم معها، والعلاقات الرأسمالية القائمة تقيد الانتاج، واذا كان للانتاج أن يمضي في التطور، فلا بد من ازالة هذه القيود، وقيام العلاقات الاشتراكية وأخيرا الشيوعية..

وواضح أن هذا التنبؤ طويل المدى لا يعتمد فقط على «القانون العام»، بل يعتمد كذلك على افتراض أن العلاقات الرأسمالية تعوق الانتاج، وان ازالة عوائق الاستحواذ الخاص يساوي قيام الاستحواذ الاجتماعي، هذا الافتراض الأخير، الأقل عمومية، قد ثبتت صحته في ضوء التاريخ المعاصر، تماما كما ثبتت صحة الافتراض الأكثر عمومية في ضوء التاريخ العالمي. اذن ما هو «غير العلمي» في التنبؤ طويل المدى التالي؟ ان من السخف القول بان التنبؤات «قصيرة المدى» فقط هي العلمية، والفكر العلمي يغامر بتنبؤات طويلة المدى في مجالات أخرى تغطيها الفروض العلمية، فلم لا يفعل في مجال النشاط الانساني؟ بطبيعة الحال لو ثبت خطأ الفروض وجب تعديل التنبؤات القائمة عليها سواء

كانت طويلة أو قصيرة المدى ، أما إذا كانت الثقة مضمونة في الفروض فهي كذلك تتوفر في التنبؤات طويلة وقصيرة المدى ، يسري هذا على فروض ماركس كما يسري على فروض الآخرين ، ومن الطبيعي أن هؤلاء أصحاب المصلحة في بقاء النظام الرأسمالي لا يحبون أن تتحقق نبوءة ماركس طويلة المدى بإزاحته ، لكن هذه مشكلة ستؤدي الى ادخال مجادلات في خارج نطاق العلم في مسألة علمية ، بالتحديد العلمي فإن منطق ماركس في التنبؤ على المدى الطويل خال من الخطأ .

ولا ينكر د . بوبر بطبيعة الحال أن التنبؤ طويل المدى يجوز أحيانا في العلوم ، لكنه يرى أن شروطه لا تتوفر في العلوم الاجتماعية ، فهو يكتب : « ان التنبوات طويلة المدى يمكن أن تستمد من التنبوات العلمية المشروطة فقط اذا كانت تنطبق على نظم يمكن أن توصف بأنها معزولة جيدا او ساكنة ومتكررة ، مثل هذه النظم بالغة الندرة في الطبيعة ، وليس المجتمع الحديث على وجه اليقين واحدا منها . . . ان المجتمع متغير ومتطور ، وهذا التطور ـ في الأساس ـ ليس تكراريا . . » (ت . د . ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠) .

صحيح أن المجتمع يتطور ، وأن التطور ليس تكرارا ، لكن هذا لا يعني استحالة اكتشاف قانون للتطور ، على العكس ، فقد اكتشف ماركس هذا القانون ، وهو قانون تطويع علاقات الانتاج لقوى الانتاج ، وواضح أن هذا القانون اذا كان يصف الطريقة التي يتطور بها المجتمع فلن يكون هذا التطور تكراريا ، ان التطور غير المتكرر لا يعني عدم وجود القانون ، ولا هو يعني أن القانون لا تمكن صياغته بحيث أن تحليل المرحلة الراهنة من التطور يتيح التنبؤ بالمرحلة التالية . واضح إذن خطأ د . بوبر في قوله الدوجماتي وغير المدلل عليه بأن النبؤات طويلة المدى يمكن أن تنطبق فقط على نظم « معزولة وساكنة ومتكررة دورياً » .

ان حجته قائمة على خلط بسيط بين التنبؤ طويل المدى وما يسميه هو النبؤة « غير المشروطة » ، صحيح أنه فقط في حالة النظم « المعزولة والساكنة والمتكررة » (النادرة جدا في الطبيعة كما يرى د . بوبر بحق) يمكن ضمان أنه لا يمكن لعامل خارجي أو غير متكرر أن يتدخل أبدا في عمل القوانين التي تتحكم في تلك النظم ، والمجتمع ليس واحدا من تلك النظم ، وتنبؤات ماركس طويلة المدى عن المجتمع تتنبأ فقط بان استمرار تطور الانتاج سيؤدي الى الاشتراكية ، لأن شرطه ـ على المدى الطويل ـ هو ازالة عوائق الاستحواذ الخاص ، وقد عمل الناس دائما حتى الآن على أن يقضوا في النهاية على عقبات التطور المستمر في قوى انتاجهم ، واذا هم استمروا يفعلون هذا فستأتي الاشتراكية ، لأنه فقط حين تأتي الاشتراكية يصبح في وسعهم الاستمرار في هذا العمل . هذا هو التنبؤ . وهو مشروط وليس غير مشروط . انه لا يقول بأنه لا يمكن لشيء أبدا أن يحول دون قدوم الاشتراكية ، على العكس ، اذا دمر الناس قوى انتاجهم الى جانب معظم الجنس البشري في حرب نووية ، اذن فان بلادا كثيرا جدا لا يمكن أن تحقق الاشتراكية ، أيضا فان غزو قوي معادية

من الفضاء يمكن أن تحول دون تحقيقنا الاشتراكية ، وقد نحسب أن هذه الكارثة الأخيرة غير محتملة الحدوث ، وقد نثق في قدرتنا على أن نمنع الأولى ، أو ـ على الأقل ـ أن نعالج عواقبها اذا حدثت ، وهكذا نحيا في توقع واثق بأن نبوءة الاشتراكية ستتحقق ، لأن بحث الحالة الراهنة للأمور يوضح أن شروط تحققها قائمة في الواقع ، وهذا هو الموقف العملي للشيوعيين ، لكن هذا لا يحول التنبؤ طويل المدى القائم على أسس علمية الى نبوءة غير مشروطة .

(٤) التنبؤ والاحتمال والقصد

ان التنبؤ طويل المدى بالاشتراكية هو تنبؤ عن الأفعال الانسانية ونتائج الأفعال الانسانية ، وواضح أنه يختلف في هذا عن التنبؤات حول العمليات في القوى الطبيعية ، أو كما أشار انجلس ـ ربما على نحو لا يخلو من تكرار نافل القول (**لودفيج فيوباخ ، الفصل ٤**) : « في الطبيعة ليس ثم سوى قوى عمياء ، وغير واعية ، تمارس فعلها كل على الأخرى ، أما في تاريخ المجتمع ـ من الناحية الأخرى ـ فان كل الفاعلين مزودون بالوعي ، هم بشر يعملون عن عمد أو انفعال ، ويعملون نحو أهداف محددة ، فلا شيء يحدث دون غرض واع ودون هدف مقصود » التنبوء التاريخي طويل المدى اذن تنبؤ حول بشر « يعملون عن عمد أو انفعال ، ويعملون نحو أهداف محددة » وعن النتائج التي ستحدث عن عملهم هذا .

ويقال أحيانا انه بالضبط لأن البشر يعملون « عن عمد أو انفعال » فمن المستحيل القيام بأية تنبؤات عنهم ، فكل فرد يقرر لنفسه ما سيفعل ، أو يصدر فيما يفعل عن انفعالاته الخاصة ، ومن ثم فلا يمكن تقديم تنبؤ شامل . لكن هذا سخف . فنحن دائما نقوم بتنبؤات مثل : « في ظروف مثل كذا وكيت ، فان بشرا مثل كذا وكيت سيتصرفون على هذا النحو أو ذاك ، وستنتج هذه النتائج أو تلك » ، واذا لم نستطع الركون الى مثل هذا التنبؤ فلن نستطيع ادارة حياتنا الاجتماعية على الاطلاق .

فالتنبؤات حول الأفعال الانسانية لا تعني أن الكائنات الانسانية ستفعل ، وتمارس أفعالها كل على الآخر على نفس النحو الذي تمارس به القوى « غير الانسانية » أو الطبيعية أفعالها ، ان البشر يتصرفون عن عمد ، وهم مدفوعون بالانفعالات ، وهم يشكلون لانفسهم مقاصد ويضعون أهدافا ـ هذا النوع من الأفعال وما ينتج عنها هو ما نتنبأ به .

على سبيل المثال حين يتجمع عدد كاف من العمال الذين يعملون بالأجر فسيبدأون الحديث معا حول كيفية تحسين شروطهم وتشكيل التنظيمات وصياغة المطالب المشتركة ، هم دائما يفعلون هذا ، ونستطيع التنبوء بأنهم سيفعلونه ، مثل هذا التنبؤ لا يعني أن هؤلاء الأفراد العاملين مجرد « بيادق في رقعة الشطرنج » لا أهمية لتدبرهم وانفعالاتهم ، بل على

العكس فالتنبؤ إنما هو تنبؤ بتدبرهم وانفعالاتهم ، في تلك الظروف فان عددا كافيا من العمال سيحسون بأنهم قد سئموا وفاض بهم ، وسيقومون طواعية بالعمل على ايجاد تنظيم نشيط يستطيع أن يصحح أو على الأقل أن يستبعد معارضة هؤلاء الذين يحسون بالرضا ولا يقبلون طواعية على التنظيم .

مثل هذه التنبؤات (كما يتضح من المثال السابق) قائمة على تقدير احتمالات ما سوف يحدث كنتيجة تبادل تأثير عدد كبير من المتغيرات متبادلة الاعتماد ، وهذا صحيح أيضا بالنسبة للتنبؤات عن سلوك الأفراد ، فحين نتنبأ بما سيفعله شخص ما فاننا نقدر الحصاد المحتمل للدوافع والدوافع المضادة التي يعانيها .

وكل التنبؤات تقريبا ـ سواء كانت تتعلق بالكائنات الانسانية أو لا تتعلق بها ـ تقوم على مثل هذا التقدير للاحتمالات ، وعلى سبيل المثال فان التنبؤ بأن غلاية الماء الموضوعة على النار ستغلي انما يقوم (كما أوضح العلم الحديث) على تقدير أن كمية الحرارة التي ستمر من النار الى الغلاية اكثر من التي ستمر منها الى النار ، وحين تمر درجة كافية من الحرارة فان اهتياج جزيئات الماء في الغلاية سيؤدي الى ظاهرة الغليان . والتنبؤات حول تنظيم الطبقة العاملة وسواه من أوجه النشاط الانساني تعتمد على نفس النوع من تقديرات الاحتمال .

وليس ثمة شيء غير يقيني أو « تكهني » بوجه خاص حول هذه التقديرات ، على العكس ، فانما عن طريق هذه التقديرات نرشد حياتنا ، وكلما بذلت العناية الكافية في الوصول اليها أمكن الوثوق بها لأبعد الحدود ، مثل هذه التقديرات الموثوق بها يمكن الوصول اليها حول أفعالنا الانسانية ، وكذلك حول ما يجري في البيئة الفيزيقية .

وفي تفسير الماضي فان هذا التقدير للاحتمالات ـ على وجه التحديد ـ هو ما يشرح مسار التقدم الاجمالي للتاريخ الانساني ، فليست كل الجماعات قد طورت قوى الانتاج فيها لكن البعض قد فعل ، وهكذا حدث تطور تقدمي اجمالي بعلاقات انتاج جديدة مع قوى الانتاج المتطورة ، حتى وصول الانسانية الى حالتها الراهنة ، فمثل هذا العدد الهائل من البشر يمارس الانتاج الاجتماعي لمثل هذه الفترة الطويلة من الزمن ، كان محتملا ـ أو فلنقل بطريقة عملية انه كان محتما ـ أن يصل البعض على الأقل الى ظروف ملائمة يطورون فيها قوى الانتاج القائمة ، هكذا حدث التطور ، وهكذا يحتمل أن يستمر . هذا هو التفسير العلمي للتقدم الانساني ، لقد حدث ما كان محتمل الحدوث .

ولشرح لماذا حدث تطور معين ـ فلنقل امبراطورية العبيد « الكلاسيكية » أو الرأسمالية الحديثة ـ تماما حيث حدث وحين حدث وبالطريقة التي حدث بها ، فلا بد بطبيعة الحال من تأكيد قدر من الوقائع المتوافقة نسبيا ، واذا كان شيء آخر قد حدث من قبل (أو كان يمكن أن يحدث) فان هذا التطور كان ليحدث في مكان آخر أو بطريقة مختلفة ، ولكن

على وجه العموم فقد كان محتملا لدرجة أنه لا محيد عن أن تتطور امبراطورية كبرى للعبيد في مكان ما، وأن تتطور الرأسمالية فيما بعد.

فضلا عن ذلك فان مثل هذه التطورات حين تحدث فهي تميل لأن تكون متفردة، إما لأن الذي يحقق هذا التطور يحول بين الآخرين وبين تكراره، أو لأن الآخرين اذا حذوا حذوهم فان تحقق التطور بالفعل يغير من ظروفهم ويجعلهم يحققونه على نحو مختلف، فتحقيق الرأسمالية في مجموعة من البلاد مثلا حال دون قيام تطور مشابه في المناطق التي استعمرتها، كذلك فمكان الصدارة في البدء الذي ربحته بريطانيا في التطور الرأسمالي أثر في الشروط التي كان على الدول المنافسة أن تعمل في ظلها، وكذلك أيضا فقيام الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي قد أثر على الطابع العام للطريق نحو الاشتراكية في بقية أنحاء العالم.

نفس النوع من الاعتبارات يشرح دور وتفرد «الرجال العظام»، فحين ينجح فرد في أن يحقق مهام «الرجل العظيم» فانه يحرم الآخرين فرصة أن يفعلوا الشيء نفسه، نابليون مثلا كان متفردا، لا بسبب شخصيته الفردية التي دفعت به الى القمة بعد الثورة الفرنسية فقط، بل وأيضاً لأنه لم يكن ممكنا أن يكون للفرنسيين أكثر من امبراطور واحد.

في شرح التطور الاجتماعي والتنبؤ باستمراره، اذن، ليس المفهوم المادي للتاريخ - من حيث هو مفهوم علمي - بحاجة لأن يستدعي «قدرا» أو «مصيرا» لا يمكن انتهاكه يحتضن الشؤون الانسانية ويوجهها، إننا نوجه أمورنا دون هذا، ولا يزال هذا التوجيه - كغيره من الأشياء - قابلاً للشرح والتنبؤ.

ونفس المبادىء التي تشرح كيف تصرف الناس في الماضي تشرح كيف يتصرفون في الحاضر وتعين على التنبؤ بكيف سيتصرفون في المستقبل. وواضح أن التنبؤات حول الشؤون الانسانية تختلف اختلافا بيِّنا عن التنبؤات حول العمليات الطبيعية، وكذلك عن شروح الشؤون الماضية، لأن هؤلاء الذين يضعون التنبوءات هم انفسهم قوى فاعلة في العمليات التي تتحقق من خلالها التنبؤات. فأن تتنبأ بشيء ستفعله أنت نفسك، او على الأقل لن تفعله بنفسك وحدك، بل سيفعله الناس الذين ارتبطت بهم ووحدت مصلحتك بمصالحهم، هنا يصبح التنبؤ معادلا لتقرير القصد، فاذا انت تنبأت بأن «السماء ستمطر» فان هذا تقرير بما تتوقع أن يحدث، أما اذا تنبأت «بأنني سألبس معطفي الواقي من المطر» فهذا تقرير للقصد، فانت لن تتنبأ بأنك ستلبس معطفك الا لو كنت تقصد هذا أو تنتويه.

وحين نقوم بتنبؤات سواء كانت «سألبس معطفي الواقي من المطر» أو «اننا سنحقق الاشتراكية» فاننا نعتمد على تحليل الظروف الموضوعية التي يصبح الفعل موضوع التنبؤ هو الاستجابة لها، واذا ثبت خطأ التحليل فإما ألا يحدث الفعل موضوع التنبؤ على

الاطلاق، أو أنه لو حدث بالفعل فلن يؤدي للنتيجة المتوقعة. فإذا ثبت خطأ في تحليل حالة الجو فإما ألا ألبس معطفي، أو أنني لو لبسته فسيؤدي الى أن يثقلني دون أن يحميني من البلل، كذلك فقد يكون الخطأ في تحليل الظروف بطريقة تؤدي الى أن القصد الذي يتم التعبير عنه لا يكون عمليا في تلك الظروف، مثال ذلك أن أكون قد فقدت معطفي، في هذه الحالة لن يتم تحقيق التنبؤ الذي وضعته لأنني قد نسيت ببساطة أنني فقدت المعطف.

في تقرير المقصد اذن يضع المرء في حسابه أن تكون لديه أسباب (قائمة على تحليل الظروف) تجعل هذا القصد عمليا، وتجعل من تحقيقه جالبا لنفع أو دافعا لضرر، أما اذا عرف المرء أن القصد ليس عمليا، أو أن تحقيقه لن يؤدي الى جلب النفع المرغوب أو دفع الضرر الموهوب، اذن فسيتخلى المرء عن هذا القصد ولن يتحقق التنبؤ.

يتضح اذن ان التنبؤات حول مستقبل الأفعال الانسانية، والتي قد تكون تقريرا للمقاصد، ليست غير قائمة على تحليل موضوعي للظروف، ولا تعني حقيقة قيامها على التحليل الموضوعي للظروف أن تنفيذ الفعل موضوع التنبؤ يتم تحت وطأة قدر قاهر، ولا يتم بفعل ارادي لتحقيق مقصد مقرر. وواضح أيضاً أن مثل هذه التنبؤات قد تكون قائمة على أسس قوية، وقيامها على هذه الأسس القوية يعني أنه يمكن تحقيقها بشرط أن يستمر الناس الذين يعبر التنبؤ عن مقاصدهم المقررة في المحاولات الجادة لتحقيقها.

ويكشف التنبؤ الماركسي حول الاشتراكية عن كل الخصائص السابقة عن التنبؤ الذي هو تقرير لمقصد. وهو في هذا يختلف يقينا عن تنبؤ الفلكي بكسوف الشمس أو خسوف القمر، وهو كذلك يختلف عن تنبؤات أخرى عن أمور انسانية، فكل التنبؤات لا تحوي ـ بطبيعة الحال ـ ما يجعل منها تقريرا لمقصد، فمثلا حين قال لويس الخامس عشر ملك فرنسا نبوءته المشهورة: «أنا وبعدي الطوفان» (وهي نبوءة على أسس قوية ثبتت صحتها) فهو قد كان ببساطة يقرر ما يتوقع ان يفعله غيره من الناس، وكان الطابع «القدري» في النبوءة راجعا لأن رأيه (وهو صحيح) أنه هو وأنصاره كانوا عاجزين عن ايقاف هؤلاء الناس عن فعله. وتنبؤ ماركس بالاشتراكية كان ـ من الناحية الاخرى ـ تقريرا لمقصد كذلك، بقصد أن يتم تبنيه كتقرير لمقصد، وشملت شروط تحقيقها شرط أن يتبناها الناس على نطاق واسع من حيث هي مقصد، وأن يتم التمسك بهذا المقصد، والا فلن تتحقق الاشتراكية أبدا، انما هي تتحقق فقط بنضال الناس الواعي من أجلها، على أساس نفس تحليل ماركس للظروف التي جعلته يعبر عن مقصد الاشتراكية استنتج أيضا ضرورة وجود عدد كاف من الذين يتبنونها.

ومن الواضح أن تنبوء ماركس بالاشتراكية يحوي خصائص لا توجد في تنبؤ مثل «سألبس معطفي الواقي من المطر» رغم أنه يشترك معه في أنه تقرير لمقصد يقوم على التحليل الموضوعي للظروف، لأن ماركس تنبأ بما سيقوم الآخرون بعمله، انه تنبوء

« للنحن » وليس تنبؤا « للأنا »، وبطبيعة الحال فكل تنبؤ « للنحن » هو في ذات الوقت تنبؤ « للُهم » أو « للآخرين ».

في هذا الصدد تمكن مقارنته مثلا بتنبؤ أول بعثة الى جبل ايفرست: « ايفرست سيتم تسلقه في النهاية »، مثل هذا التنبؤ يعبر عن نية لتسلق ايفرست، بالاضافة الى استنتاج امكان الوصول أخيرا الى قمته، وأن هذا الوصول مرغوب فيه، وهو يعتمد على تنبوء قائم على تقدير لاحتمالات الفعل الانساني، وأن عددا كافيا من الناس سيريد دائما الوصول الى قمة ايفرست، وسيبذلون ما يكفي من الجهد ويستعدون بما يكفي من الوسائل كي يضمنوا انجاز الهدف المطلوب.

وقد نلاحظ أن هذا التنبؤ قد يقوم به أيضاً مراقبون لا ينتوون هم أنفسهم أن يتسلقوا ايفرست، فقد يلاحظ هؤلاء المراقبون أن هذا القصد قد اتخذ شكلا، وأنه عملي، وأن ثمة عددا كافيا من الناس يؤيدونه بما يضمن تحقيقه النهائي، لكن حقيقة أن التنبؤ قد يقوم به مجرد مراقبين على أسس قوية لا يعطيه طابعا قدريا، لأن تنبؤهم لن يتحقق ما لم يوجد هناك أناس ينتوون تسلق ايفرست، ويتبنون هذا كتقرير لمقصد، وهؤلاء المراقبون لن تكون لديهم أسباب حاسمة للتنبؤ بتسلق ايفرست ما لم ينتو المتسلقون أنفسهم تسلقه، وتنبأوا هم أنفسهم ـ كتقرير لمقاصدهم ـ بأن عملية التسلق ستحدث، وستستمر حتى يتم بلوغ قمة الجبل، صحيح في هذا المثال أن المراقبين لعادات المتسلقين قد يغامرون بالتنبؤ بأن ايفرست سيتم تسلقه في النهاية حتى قبل أن يقرر المتسلقون أنفسهم قصد التسلق ويعدوا له العدة وينظموا حملة لذلك، وسيبقى أن تحقيق التنبؤ سيعتمد على المتسلقين الذين يقررون قصد هذا التسلق الخاص، وينظمون من أجل تحقيقه.

وقد نلاحظ أيضا في كل هذه الامثلة أن التحليل الموضوعي للظروف التي تقوم عليها هذه التنبوآت انما يتضمن ـ اذا كانت التنبوآت قائمة على أساس قوي ـ شرحا سببيا لتشكل قصد تحقيق موضوع التنبؤ ولاستمرار التمسك به، في حالة لبس المعطف مثلا فان تفسير القصد هو أن الخروج في شروط هذا الجو الموشك على المطر ستصيب الانسان بالبرد، وفي حالة تسلق ايفرست فان شرح القصد هو أن المتسلقين يجدون من غير المحتمل أن يظلوا يواجهون جبالا يعجزون عن تسلقها، وفي حالة الاشتراكية فان شرح القصد هو أن في ظل شروط الرأسمالية يجد عدد كبير من الناس أن العقبات التي تقيمها أمام تحقيق حاجات الانسان غير محتملة.

توضح هذه الاعتبارات كلها أن تنبؤ ماركس « طويل المدى » بالاشتراكية يمكنه أن يزعم أنه ـ مثل كثير من التنبوآت الأبسط « والاقصر مدى » ـ قائم على أساس راسخ من التحليل الموضوعي للظروف، هذا التحليل ـ بطبيعة هذه الحالة ـ صعب ومعقد، ويتطلب

الاختبار والتطوير الدائمين في الممارسة، واذا ثبت أن أي جزء منه خاطىء تماما، فسيضعف أساس التنبؤ ان لم يسقط سقوطا تاما، غير أن أسس التنبؤ بالاشتراكية - كما وضعها ماركس وواصلها خلفاؤه - سليمة راسخة.

ففي المقام الأول يقوم التنبؤ على أساس الاعتراف بالقانون العام للتطور الاجتماعي: تطويع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، وهو ثانيا يقوم على أساس دراسة علاقات الانتاج الرأسمالي وكيف تعوق قوى الانتاج، وهو ثالثا يقوم على اثبات أن الانتاج الذي أضفى عليه طابع اجتماعي من النوع المتطور في الصناعة الحديثة انما يتطلب استحواذا اجتماعيا بحيث أن السبيل الوحيد لتطوير الانتاج الحديث الذي أضفى عليه طابع اجتماعي لكي يشبع الحاجات الاجتماعية هو اقامة علاقات انتاج اشتراكية، وهو رابعا يقوم على أساس تحليل الصراع الطبقي الناجم عن علاقات الانتاج الرأسمالي والتي يتفق فيها قصد تحقيق الاشتراكية والمصالح الطبقية لأغلبية الشعب العامل، بحيث يبقى ثمة أساس قوي لتوقع أنه على المدى الطويل ستنمو القوى التي يحفزها هذا القصد لدى مقارنتها بالقوى المعارضة لها، وهو خامسا يقوم على دراسة عملية جدا لمباديء الاستراتيجية والتكتيك في النضال الطبقي من أجل الاشتراكية.

على هذا النحو تقوم دراسة ماركس العلمية للمجتمع وتاريخه وكيف يصنع البشر تاريخهم، أسس التنبؤ طويل المدى بالاشتراكية، وليس هذا شيئا شبيها بتنبؤ الفلكيين بالأحداث التي ستقع بصرف النظر عن المقاصد الانسانية والجهد الانساني، وحسب طبيعة القضية - من حيث أنها تنبؤ بالحاصل النهائي للنضال الذي يسهم فيه صناع التنبؤ - فهي تتخذ شكل الخطة السياسية والدعاية السياسية، وقد قدم ماركس أسبابا مقنعة لاعتبار السياسة صحيحة وتمسك بها، هذه الأسباب المقنعة نفسها (بافتراض أنها قدمت على النحو الصحيح) تصلح دعاية مناسبة تماما للسياسة.

ويتضح من هذا كله أن تحقيق التنبؤ بالاشتراكية يعتمد على بناء تنظيم يهتدي بسياسة الاشتراكية العلمية، وعلى قدر كاف من المركزية والوحدة والانضباط كي يؤدي عمله بطريقة واعية وموجهة، باختصار حزب سياسي للطبقة العاملة، وقد أوضح ماركس هذا تماما واكده لينين خاصة في كراسته **ما العمل؟** حين أشار الى أن مجرد السلوك «التلقائي» للجماهير المطالبة ببعض التحسين في شروطها لن يؤدي أبدا الى الاشتراكية، لهذا لا بد من التنظيم السياسي الملتزم بنظرية الاشتراكية العلمية.

وفي الحقيقة اننا لا نستطيع أن نضع تنبوأً طويل المدى عن الاحداث الاجتماعية يقوم على أسس قوية ما لم نستطيع أن نبني قواعد التنظيم القادر على وضعه التنفيذ في الوقت نفسه، بدون هذا يصبح الناس الذين يضعون التنبؤ أشبه بالمهندسين المعماريين الذين

يتنبأون بتشييد بناء ما دون أن يقوموا بخطة واحدة لتحريك قوى العمل وامدادها بآلات البناء ، انما لهذا السبب بالتحديد عجز الناس في الماضي (وكثيرون أيضا من مواطنينا في الحاضر) عن وضع تنبؤات اجتماعية بعيدة المدى على أسس قوية ، لأن التنظيم القادر على أن يضعها موضع التنفيذ لم توضع خطوط بنائه ، كانت هناك أحيانا بعض التنبؤات العشوائية بعيدة المدى ، لكنها لم تكن قائمة على أسس قوية ، لهذا - مثلا - لا يمكن الوثوق بتلك التنبؤات طويلة المدى التي تضعها الآن مختلف مؤسسات تخطيط الاقتصاد الرأسمالي ، لأسباب أهمها أنه في شروط الرأسمالية الراهنة ، ليس هناك الجهاز - ولا يمكن أن يوجد - القادر على تحقيق التنبؤات بكفاءة .

كانت نبؤة ماركس العلميه بعيدة المدى القائمة على أسس قوية شيئاً جديدا في الشؤون الانسانية ، وهو لم يقدم هذا الشيء الجديد (كما يجب أن نتوقع من كل من يقدم مثل هذا الشيء) الا حين تحققت الشروط الاجتماعية الضرورية لتقديمه فقط ، فتشكل الطبقة العاملة الحديثة أظهر للوجود - للمرة الأولى في التاريخ - أسس التنظيم الجماهيري الذي يمكنه أن يحقق بكفاءة محاولة وضع علاقات انتاج على اتساق مع القوى الاجتماعية للانتاج على نحو موجه ، مسترشدا بالدراسة العلمية لبنية ونمط التطور في المجتمع الانساني . وطبيعي اذن أن يتم استنباط النظرية العلمية للمجتمع - والتي تعتمد عليها الحركة الثورية الاشتراكية الحديثة - حين بدأ هذا التنظيم في الوجود فقط ، لا مستقلة عن خلق هذا التنظيم وتوجيهه ، ولكن كجزء متكامل معه ، وهذا يعني أن البشر بدأوا - لأول مرة في التاريخ - يمسكون بالمستقبل بين أيديهم ، بمعنى أنهم أصبحوا قادرين على اقامة التنظيم الذي يستطيع أن يتفهم الشئون الاجتماعية وأن يتنبأ بمسارها وأن يمضي في هذا المسار .

واذا كان هذا هو الطابع المنطقي للتنبؤات بعيدة المدى التي استنبطتها - بطريقة علمية - النظرية الاجتماعية الماركسية ، فاننا نستطيع أن نضع بعض النتائج حول **الحدود** الضرورية للقيام بالتنبؤ

وقد سبق أن أشرت الى أن التنبؤات الاجتماعية القائمة على أسس راسخة ليست « غير مشروطة » لكنها « مشروطة ، وهي تعتمد على تقديرات الاحتمالات ، ويتوقف تحقيقها على وجود التنظيم القوي القادر على خلق الشروط التي تلائم تنفيذها وعلى تنفيذها بالفعل .

في المقام الأول أننا لا نستطيع التنبؤ بشيء يتجاوز حدود ما يستطيع التنظيم انجازه ، وقد كانت تنبؤات ماركس تتناول عمل التنظيمات الشيوعية للوصول أولا الى الاشتراكية ثم الانتقال منها الى الشيوعية ، ومن الواضح أنه حين يتحقق الهدف النهائي تكون التنظيمات الشيوعية قد أدت مهمتها ، وما يفعله الناس بعد ذلك أمر متروك لهم ، ونستطيع التنبؤ - على وجه اليقين - بأنه في هذه الحالة ستكون الأسباب الرئيسية للعلل الاجتماعية الراهنة قد تم

القضاء عليها تماماً، وقد تمت إقامة الاستحواذ الإجتماعي المنسجم مع الإنتاج الإجتماعي، فلن يعود الناس مرة أخرى الى الإستحواذ الخاص، ولكن في حين أننا نستطيع - بناء على هذه الأسس - أن نعبر عن الأمل الجسور - حين تقوم الشيوعية - في أن الناس سيصبحون أفضل مما كانوا عليه في الماضي، وأفضل مما هم عليه الآن، الا أننا لا نستطيع أن نتنبأ بدقة بما سيقررون أن يفعلوه، ولا بالمشاكل الجديدة التي سيواجهونها وكيف سيعالجونها.

وفي المقام الثاني، نظرا لأن الحياة الاجتماعية تقوم على تطوير وانتشار قوى الانتاج، فان التنبؤ يصبح محدودا بما يمكن عمله بقوى الانتاج التي تتطور في الحاضر، وصحيح - بطبيعة الحال - أنه على أساس التكنولوجيا الراهنة يمكن التنبؤ ببعض الأشكال المحتملة للتقدم التكنولوجي في المستقبل، بعبارة أخرى، اننا نستطيع أن نستشرف الوصول الى اكتشافات معينة، وهذا بالطبع أساس تخطيط البحوث، فمثلا، ما دام قد تم الوصول الى اكتشافات أساسية في الفيزياء النووية، أمكن استشراف تكنولوجيا الطاقة النووية، وهكذا يتركز البحث حول تطويرها، ونحن اليوم ننتظر حدوث تطور ضخم جدا في تكنولوجيا الطاقة النووية والأوتوميشن والحاسبات الالكترونية والسفر في الفضاء، ونستطيع أن نتنبأ بوسائل مختلفة يمكن أن تستخدم فيها هذه التكنولوجيا. وعلى أي حال فان هذا النوع من التكهن التكنولوجي محدود، فمن المحتمل أننا لا نستطيع التنبؤ بمضمون اكتشافات جديدة تماما، لأن من الواضح أننا لو استطعنا التنبؤ بها لاكتشفناها بالفعل، اذن فنحن لا نستطيع التنبؤ بأشكال التكنولوجيا الجديدة التي ستكتشف بعد أن يتم تطوير الأشكال الحالية الى مداها الكامل، ولا نستطيع أن نتنبأ كذلك بما ستكون عليه حياة الانسان في حالة وجود اكتشافات أساسية جديدة (وهي حالة محتملة جدا على المدى البعيد)، ان الناس في العصر الحجري لم يكن في استطاعتهم التنبؤ باكتشاف الحديد، ونحن الآن في موقف مشابه.

(٥) الضرورة والحتمية

كتب لينين في من هم أصدقاء الشعب ان ماركس «كان أول من وضع علم الاجتماع أو السوسيولوجيا على أسس علمية، وذلك بتأسيس مفهوم التشكيل الاقتصادي للمجتمع من حيث هو الحاصل النهائي لعلاقات الانتاج، وبتأسيس واقعة أن تطور هذه التشكيلات هي عملية من عمليات التاريخ الطبيعي».

ومعنى القول بأن تطور التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية يشبه التاريخ الطبيعي هو أن المسار الماضي للتطور الاجتماعي يتم شرحه بطريقة مماثلة للتاريخ الطبيعي، فكما يشرح تطور الأنواع بضرورة توافق الكائنات العضوية مع بيئاتها يشرح تطور التشكيلات الاجتماعية بضرورة توافق علاقات الانتاج مع قوى الانتاج، ويفترض في هذا التطور أن

يستمر، كما تستمر الكائنات العضوية في التوافق مع بيئاتها.

وفي التنبؤ بالمستقبل نفترض أنه قابل للشرح في ضوء خطوط الماضي نفسها، لكن هذا لا يعني أن التنبؤ بأحداث المستقبل يشبه التنبؤ بالأحداث الطبيعية، لأن دورنا في تحقيق هذه الأحداث دور مختلف، مثل هذا الفارق قائم بطبيعة الحال بالنسبة للأحداث الطبيعية الخاضعة للتدخل الانساني.

والعلم شيء يضعه البشر، لذا يجب أن يضع في اعتباره دائما علاقة البشر الذين يضعون العلم بالعمليات التي يتناولها هذا العلم. والبشر يصنعون تاريخهم، ومن ثم فعلاقة البشر الذين يبذلون المحاولات العلمية لفهم العمليات الاجتماعية بالعمليات التي يحاولون فهمها مختلفة عن علاقة البشر أنفسهم بالعمليات الطبيعية، ويجب أن يوضع هذا الاختلاف في الاعتبار عند التفكير العلمي في الأمور الاجتماعية.

صحيح ان هناك البعض (هؤلاء الذين يسميهم د. بوبر أصحاب النزعة التاريخية) يحاولون أن ينظروا الى الشؤون الانسانية ما يمكن أن نقول عنه «نظرة الإله»، فيتنبأون بمستقبل تلك المخلوقات الضئيلة التي تدب على سطح الارض كأنهم هم ومعاصروهم لا يملكون من أمر هذا المستقبل شيئا، وعلى كل فنظرة الإله ليست نظرة علمية، فبعضهم يرى في البللورة المسحورة رؤى طوباوية وبعضهم يرى الكوارث وبعضهم يرى دوائر لا تنتهي من الانحلال والتجدد، لكن أيا من هذه التنبوءات لا يكون ولا يمكن أن يكون، قائما على أسس قوية، لأن أيا من أصحابها لا يضع في اعتباره كيف يصنع البشر تاريخهم، ولا يدعمون نبوءاتهم باقتراحات عملية بتنظيمات تقوم على تنفيذها، بل على العكس، انهم يتصورون انفسهم يطلون على المجتمع من شرفة خارج المجتمع، وهذا سخف، شأن عالم الفيزياء الذي ينظر الى العالم الفيزيقي من خلال أداة يتصور أنها ليست هي ذاتها فيزيقية.

وقد تساءل د. بوبر - عن حق - في نقده «للنزعة التاريخية» عن افتراضات هؤلاء الذين يحدقون في البللورة المسحورة، وواضح أن نقده لا علاقة له بدراسة ماركس العلمية للمجتمع ومشروعاته حول التنبوءات بمستقبل النشاط الانساني، فماركس لم يحدق في بللورة مسحورة، ولا نظر الى المجتمع مثل رجل ينظر الى بساط يبسط وتنبأ بأن النمط التالي سيكون مثل النمط الذي رآه حتى لحظة روءيته. استنتج ماركس من دراسته للتاريخ أن البشر يصنعون تاريخهم عن طريق تطويع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، واستنتج كيف يمكن أن نفعل هذا الآن، ووضع الاقتراحات العملية لتنظيم يقوم على هذا الفعل وتنبأ بأن هذا ممكن الحدوث. انه - كما قال لينين - «وضع علم الاجتماع على أسس علمية»، ووضع صنع السياسات على أسس علميّة كذلك.

ومن الممكن بطبيعة الحال وضع بعض التنبوأت قصيرة المدى التي يمكن الاعتماد عليها

من موقف المراقب فقط للأحداث الاجتماعية، وذلك بتقديره ما يفعل الآخرون أو ما هم بسبيلهم الى فعله وما سيفعله الآخرون لايقافهم، فاذا بدا أن احدا لا يستطيع ايقافهم أو أن أحدا لا يريد ايقافهم، أمكن وضع تنبوء يعتمد عليه بأنهم سيفعلون ما هم بسبيلهم الى فعله، غير أن تنبوءات ماركس تتجاوز مثل هذا لأنها تتعلق بالتشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية في المستقبل، ومثل هذا التنبوء يكون قائما على أسس علمية اذا هو اعتمد أولا على فكرة عينية عن الشروط العامة التي تحكم تطور التشكيلات الاقتصادية، وثانيا على اقتراحات حول نوع التنظيم المطلوب لاخراج التشكيلة الجديدة الى حيز الوجود، وكيفية ادارة هذا التنظيم، وهذا ما اعتمد عليه تنبوء ماركس.

ولم يتحدث ماركس كنبي أو عراف يقول للناس: «ان هذا مقدر الحدوث فاستعدوا»، لكنه تحدث كمنظم عملي يقول للناس ولديه اسباب قوية: «افعلوا هذا - وستنتصرون..».

أين اذن تلك «النزعة التاريخية» عند ماركس التي يستهجنها د. بوبر بعنف؟ وأين هذا التبجح باكتشاف «الحبكة» التي تخطها الاصابع المتحركة عن «الطريق المقدور» الذي سيسير فيه البشر طوعا أو كرها، و«المصير» الذي يطاردنا؟ وأين «النبوءة غير المشروطة»؟ لا وجود لهذا كله الا في مخيلة د. بوبر الخصبة ان ماركس «صاحب النزعة التاريخية الشهير» لم يكن من أصحاب تلك النزعة على الاطلاق. لقد كان فقط - كما قال لينين - «أول من وضع علم الاجتماع على أسس علمية».

فالنزعة التاريخية - كما يعرفها د. بوبر - هي مفهوم مثالي، فمفهوم «الحبكة» التي تتكشف في التاريخ و«الطريق المقدور» المفروض علينا هو مفهوم فكرة سابقة الوجود تتحقق في الزمن في العالم المادي - انها - في أعماقها - المفهوم اللاهوتي للخلق «في البدء كانت الكلمة»، وهؤلاء الذين يظنون أنهم يستطيعون الحديث عن المستقبل الذي سيكون لأنهم يعرفون «الحبكة» و«الطريق المقدور» ليسوا سوى دجالين مخادعين يدعون لأنفسهم قوى النبوءة التي لم توهب لبشر غيرهم لأنهم يعتقدون أنهم **على صلة خاصة** بالأزلي. وهيجل المثالي - رغم عقلانيته وطريقته التجريبية - هو على وجه اليقين «من أصحاب النزعة التاريخية» بالمعنى الذي يقصده د. بوبر، في مواجهة «مثالية» هيجل تقف النظرية المادية العلمية التي ترى أن البشر صنعوا التاريخ وسيصنعونه.

ولا شك في أن ماركس قد أفاد من «المنهج التاريخي»، فماركس كان يرى - كما أشار د. بوبر بحق - «أننا لن نحصل على معرفة بالكائنات الاجتماعية الا عن طريق دراسة التغيرات الاجتماعية»، وانها لمعضلة أن تعرف كيف يمكن الحصول على «معرفة عن الكائنات الاجتماعية» بطريقة أخرى، لكن د. بوبر يبدأ بعد ذلك في وصف منهج ماركس

« بالتاريخية » ، ويرى أن ماركس قد درس التغيرات الاجتماعية من أجل أن يكتشف هناك « ايقاعات وانماطا وقوانين واتجاهات » ومن ثم يتنبأ بالمستقبل ، وكان يراه مثل الرجل الذي يبحث عن النمط في بساط يبسط ليتنبأ كيف ستكون القطعة التالية من ذلك النمط ، وواضح أن هذا التنبوء سيكون على غير أساس اذا لم يفترض هذا الرجل أن للبساط صانعا قد صنعه حسب نمط معين ، والتاريخ الانساني في كل الأحوال ليس بساطا يبسط .

لم ينظر ماركس الى التاريخ كي يكتشف النمط المفروض عليه ، لكنه درس التغيرات الاجتماعية كي يعرف كيف صنع الانسان هذه التغيرات ، وذلك كي يستنتج كيف يمكن أحداث التغيير الآن ، وما الشروط التي يجب أن تتوفر لها كي تشبع حاجاتنا الانسانية . كان ـ شأنه شأن أي عالم ـ يريد أن يكتشف شروط حياتنا وما يمكن أن نفعله فيها . كان هذا منهج ماركس التاريخي وهدف تطبيقه .

والجلبة حول هذه الحجة كلها تتعلق بمفهوم ماركس عن « الصراع الطبقي » وعن « الحتمية » و« الضرورة » التي يرى أنهما مرتبطان به ونتائجه . كتب ماركس الى أحد من راسلوه (ج . ويديمير ، ٥ مارس ١٨٥٢) يفسر ما يزعم أنه أثبته علميا بمنهجه التاريخي . كتب ماركس :

« لا فضل يرجع لي في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع ، ولا في وجود الصراع بينها ، فقبلي بزمن طويل وصف المؤرخون البورجوازيون التطور التاريخي للصراع بين الطبقات ، ووصف الاقتصاديون البورجوازيون التشريح الاقتصادي للطبقات . الجديد الذي فعلته هو اثبات :

(١) ان وجود الطبقات يرتبط فقط بأطوار تاريخية معينة من تطور الانتاج .
(٢) ان الصراع الطبقي يؤدي بالضرورة الى ديكتاتورية البورليتاريا .
(٣) أن هذه الديكتاتورية نفسها تمثل مرحلة الانتقال نحو القضاء على الطبقات وقيام مجتمع لا طبقي »

هنا قد يقول د . بوبر : ها هي . ألم أقل لك! ان ماركس كان « من أصحاب النزعة التاريخية » ، فقد يكون صحيحا أن التاريخ في الواقع هو « تاريخ الصراع الطبقي » ، وأن « المؤرخين البورجوازيين » الذين حاولوا بتواضع ألا يفعلوا شيئا أكثر من وصف ما حدث ـ ولم يطمحوا مثل ماركس لأن يكونوا أنبياء ـ ربما يكونون قد أصابوا بوصف هذه الصراعات الطبقية ، غير أن ماركس مضى أبعد فهو يؤكد أن الصراع الطبقي « يرتبط بتطور الانتاج » ، وأن هذا يشكل النمط الضروري للتاريخ ، وأن استمرار هذا النمط سيؤدي « بالضرورة » أو « بالحتمية » الى « ديكتاتورية البروليتاريا » وبعدها « مجتمع لا طبقي » ، فماذا هذا كله سوى « نبوءات تاريخية غير مشروطة » صادرة عن الزعم بأنه قد

اكتشف النمط والايقاع والحبكة والخطة في التاريخ؟.

دعنا نفحص المعنى الواضح والمتضمن في تقرير ماركس لهذه القضية.

أولاً، ان ماركس في نظريته عن الصراع الطبقي كان يوجه الإهتمام الى شروط لا مهرب منها كان على الناس ولا يزال عليهم أن يعيشوا فيها، والى قضايا اجتماعية كان عليهم ولا يزال عليهم أن يحسموها. لا مفر من هذا، هذه هي الشروط وتلك هي القضايا، حقيقة موضوعية من حقائق الحياة الانسانية لا نستطيع أن نتجنبها، لأن الانقسام الطبقي يضع التناحر الطبقي في الطريقة التي يحصل بها الناس على ضرورات معيشتهم، من هنا يصبح الصراع الطبقي ضروريا أو حتمياً بمعنى أنه لا يمكن اجتنابه، وقد كان ماركس قادرا على تفسير لماذا يحدث هذا، لأن علاقات الانتاج التي دخل الناس فيها منذ بدأوا يرفعون قوى انتاجهم فوق مستوى العصر الحجري كانت تتضمن التناقضات الطبقية.

الأمر تماما كما قال ماركس: « ان البشر لا يصنعون تاريخهم تماما كما يشاؤون، وهم لا يصنعون في ظل شروط اختاروها بأنفسهم »، ان عليهم أن يدخلوا في علاقات انتاج من أجل أن يستخدموا قوى انتاجهم بنفس منطق ضرورة أن يستخدموا أيديهم من أجل تهيئة أدوات انتاجهم، مثل هذه الأشياء هي بالنسبة لنا ضرورية، حتمية، لا يمكن اجتنابها، ومن أجل أن نعرف ما ظروفنا الحقيقية، وما هي القضايا، وما الذي نستطيع وما الذي لا نستطيع عمله ازاءها، فعلى العلم أن يفرق في ظروفنا بين العارض والضروري، بين ما يمكن تجنبه وما لا يمكن، واذا لم يفعل هذا فهو التراجع عن التحليل العلمي ورفض مواجهة الوقائع.

ثانيا، بعد أن أوضح ماركس ضرورة أو عدم امكان تجنب الصراع الطبقي استنتج أن الصراع الطبقي هو الدينامية التي تتحدد بها القضايا التاريخية، وعلاقات الانتاج المعطاة تتضمن الانقسام الطبقي، والعمل على تغيير علاقات الانتاج عمل على تغيير العلاقات الطبقية، أي صراع طبقي.

وأخيرا، فان تحليل ماركس لعلاقات الانتاج الرأسمالية والصراع الطبقي في ظل الرأسمالية أدى به الى استنتاج أن هذه العلاقات والصراع الطبقي المتفق معها سيستمران حتى يأتي الوقت الذي تستطيع فيه الطبقة العاملة السيطرة على السلطة السياسية كي تقيم الملكية الاجتماعية والاستحواذ الاجتماعي، الذي يعني مصادرة أملاك الطبقة الرأسمالية، وهذا ما أسماه « ديكتاتورية البروليتاريا »، هذا هو السبيل الوحيد لحل مشكلة مواءمة علاقات الانتاج لقوى الانتاج الحديثة، وحين يتحقق هذا سيكون « المجتمع اللاطبقي ».

والقول بأن « الصراع الطبقي يؤدي بالضرورة الى ديكتاتورية البروليتاريا » معناه الواضح أن هذا هو السبيل الوحيد لانهائه، ولا يمكن الا أن يستمر الصراع حتى يبلغ هذه

النهاية، فمن شروط وجودها نفسه لا يمكن للطبقة العاملة الا أن تعارض الاستغلال، والسبيل الوحيد للتخلص مما تعارضه هو السيطرة على السلطة السياسية، واستخدام هذه السلطة لاعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية، هكذا، وبعيدا عما يصفه **البيان الشيوعي** « بالتدمير المتبادل للطبقات المتصارعة » (والذي يمكن أن يحدث في حرب نووية هذه الأيام) أو بالتدخل الخارجي (مثل غزو من الفضاء الخارجي أو كارثة كونية) فان ديكتاتورية البروليتاريا والانتقال الى المجتمع اللاطبقي هي النتيجة التي لا يمكن تجنبها أي الضرورية أو الحتمية.

ومن الواضح أن هذه النظرية عن ضرورة الصراع الطبقي وديكتاتورية البروليتاريا ليست « نبوءة غير مشروطة » بل هي تحليل علمي مستقيم. انها تحليل علمي يقدم برنامجا ومرشدا للعمل في نضال الطبقة العاملة، قائم على تعرف علمي دقيق على كلية الموقف الاجتماعي، والقول بأن هذه النظرية خاطئة هو القول بخطأ الفكرة العامة عن تطويع علاقات الانتاج لوسائل الانتاج، وهو القول أيضا بخطأ تحليل علاقات الانتاج الرأسمالي، لكن د. بوبر بنقده « للنزعة التاريخية » يروغ من القضية بالقول ان نفس المفهومات المستخدمة في النظرية هي « ذات نزعة تاريخية » وليست علمية، وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا أن قال بأن النظرية تعني شيئا آخر غير ما تقول به.

ولكي تعرف معاني الكلمات كما تستخدم في القضايا يجب دائما أن تأخذ الكلمات والقضايا في سياقها بما تتضمنه، غير أن سر ذلك النوع من المناقشة الذي يسود حفلة الشاي المجنونة يكمن في انكار هذا، وقد حاول بعض الفلاسفة تحديد معاني كلمتي « الضرورة » و« الحتمية » فقدموا لنا ضرورة **مطلقة** أو لا يمكن انتهاكها في الطبيعة والشؤون الانسانية وحتمية **مطلقة** كذلك، مثال ذلك نظرية سبينوزا المشهورة بأن « النتيجة تتبع السبب بنفس ضرورة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين »، ومن الواضح على أي حال أن كلمة الضرورة تستخدم معنى مختلفا حين نقول عن حدث انه « يحدث بالضرورة » عن المعنى الذي تستخدمه في القول « ان مجموع زوايا المثلث هو بالضرورة زاويتان قائمتان »، نقول من الواضح بسبب أن مجموع زوايا المثلث ليس حدثا، ولسبب آخر هو أنك لو قلت: « أن كذا وكيت يحدث بالضرورة » فهذا لا يتناقض مع قولك: « في ظل ظروف أخرى يمكن تخيلها فان شيئا آخر يمكن أن يحدث.. ».

لمناقشة ماذا يحدث فان المقولتين الملائمتين هما مقولتا **الامكان والاستحالة**، وهما المقولتان اللتان تستخدمهما العلوم بما فيها علم المجتمع، فالتفكير العلمي يصل الى نتائجه بالنسبة لما هو ممكن وما هو مستحيل **بالنسبة لمجموعة معطاة من الظروف**، من ناحية فان « الضرورة التي لا يمكن انتهاكها » و« الحتمية المطلقة » و« القدر » و« المصير » وما الى ذلك انما هي مطلقات، فمن المفروض أن يحدث هذا « الضروري الذي لا يمكن انتهاكه ولا بد من

المضي في « الطريق المقدور » بصرف النظر عن الظروف ، مثل هذه المطلقات غريبة عن العلم ، وتسري فقط في العالم الوهمي للتجريد الزائف.

وعن الضرورة يجب أن نشير الى أن عكس « الاستحالة » هو « الامكان » وليس « الضرورة » ، وفي سياق الامكان ـ كما يحدده العلم ـ فان كلمة « ضروري » لها معنى « مستحيل بدون . . . » أو « مستحيل ما لم . . . » ، اذن فالصراع الطبقي يؤدي بالضرورة لديكتاتورية البروليتاريا لأن هذا هو الطريق الوحيد لانهائه ، ولأن هدف الطبقة في التحرر من الاستغلال مستحيل التحقق دون أن تقيم أولا نظاما من السلطة السياسية يقضي على الاستغلال .

تقتضي السياسات الناجحة اذن فهم الضرورة بمعنى فهم الشروط الضرورية التي بدونها يستحيل تحقيق الممكن ، ولكن بتحقيقها يتحقق ، هذا الفهم يقدمه علم الاجتماع وعلم السياسة ، والدرس الجوهري الذي تقدمه الماركسية لسياسات الطبقة العاملة هو أن التحرر من الاستغلال والصراع الطبقي يمكن أن يتحقق فقط خلال ديكتاتورية البروليتاريا ، ان ماركس كان يتحدث عن الشروط التي لا يمكن تجنبها في الفعل الانساني ، عن السبل الوحيدة لايجاد حلول نهائية للقضايا التي لا يمكن تجنبها .

في ضوء هذه الاعتبارات عن الضرورة والحتمية ، وفي ضوء التحليل السابق للطابع المنطقي في التنبوء الاجتماعي العلمي أعتقد أننا نستطيع أن نتقصى سوء الفهم الأبعد الذي وقع فيه د . بوبر حين استنتج أن « النزعة التاريخية » عند ماركس كانت تناقض ما أسماه « نزعة الفعالية » عنده ، يرى د . بوبر أن الحديث عما يؤدي اليه الصراع الطبقي « بالضرورة » ووضع تنبوء على المدى البعيد لا يتفق مع « الفعالية » التي تؤسس التنظيم لتحقيق التنبوء ، والتي تعترف بأنه لولا التنظيم فلن تتحقق ، لأنه اذا كان مقدرا لشيء أن يحدث ، أو هو لا بد أن يحدث بالضرورة التي لا يمكن انتهاكها . . فلم اذن الدعوة الى تحمل المشقة للتأكد من أنه سيحدث؟ .

يكتب د . بوبر : « ان منهج النزعة التاريخية يتضمن أن المجتمع يتغير بالضرورة . . . عبر مراحل حددتها سلفا ضرورة لا يمكن انتهاكها » اذن . . « فهي تقول بعقم أي محاولة لابدال تغيرات مصلته فوق الرؤوس ، وهذا تنويع خاص على لحن القدرية . . . » ومن المسلم به أن « العظة القائمة على نزعة الفعالية » والقائلة : « لقد فسر الفلاسفة العالم على أنحاء مختلفة ، لكن المهم هو تغييره » يلقى تعاطف اصحاب النزعة التاريخية . . . لكنها في صراع مع أهم مباديء النزعة التاريخية . وكما نرى الآن نستطيع أن نقول : « يستطيع صاحب النزعة التاريخية فقط أن يفسر التطور الاجتماعي وأن يساعده بطرق متعددة ، لكن النقطة الأساسية عنده هي أن احدا لا يستطيع أن يغيره . . » (ب . ت . ص ٥١ ـ ٥٢) .

يبدأ د. بوبر بالتسليم بما يريد قوله، حيث أن منهج ماركس - كما رأينا - لم يكن ذا نزعة « تاريخية »، ولا تضمنت استنتاجاته أن الضرورة « التاريخية لا يمكن انتهاكها »، ثم ينتهي الى لغو صريح. فحين قال ماركس « لكن المهم هو تغييره » كان يعني بوضوح أن المهم هو احداث تغييرات موجهة عن طريق فهم الطريقة التي يحدث بها التغير، لكنه لم يكن يعني أبدا تغيير الطريقة التي تتغير بها الأشياء. صحيح تماما ألا أحد يستطيع أن يغير الطرائق الأساسية التي على البشر أن يواجهوا بها امورهم، فنحن لا نستطيع « تغيير تطور اجتماعي » بطريقة ارادة القوة أو أشياء سحرية نحن صنعناها بأيدينا حتى اليوم، ولا نستطيع أن نغيرها بحيث لا يكون علينا أن نطوع علاقات الانتاج لقوى الانتاج، ولا نستطيع - حين تعوق الرأسمالية قوى الانتاج الحديث - أن نغير هذا الموقف الى آخر تتوقف فيه العلاقات الرأسمالية عن أن تكون عائقا، لكن هذا كله لا يعني أننا لا نستطيع أن « نغير العالم » بطريقة موجهة اذا نحن وصلنا الى تحليل موضوعي للظروف ولوسائل أعمالنا وحدودها، ولا يعني أننا لا نستطيع - بعون التحليل العلمي - أن نضع تنظيما فعالا « لصنع التاريخ » رغم أن هذا لا يعني أننا نستطيع أن « نصنع هذا التاريخ كما نشاء »، فليس بوسع أحد سوى الأحمق القول بأنه في وسع البشر - فرديا أو جماعيا - أن يفعلوا « بالضبط كما يشاؤون ».

وفيما يتعلق « بالتنويع الخاص على لحن القدرية »، فان الحكم على ما اذا كان التحليل العلمي للظروف الاجتماعية يتضمن « القدرية » و« لا عقم أي محاولة لابدال تغيرات مصلته فوق الرؤوس » فانما يعتمد تماما على وجهة نظر الناظر، وأي التغيرات يريدها أن تحدث، وأيها يريد أن يمنع من الحدوث. ومن وجهة نظر الذي يريد أن يطير بجناحي حمامة فلا شك في أن نظرية نيوتن في الجاذبية تنادي « بتنويع خاص على لحن القدرية »، لأنها تقول له ببساطة انك لن تستطيع، ومن وجهة نظر الطبقة الرأسمالية تبدو نظرية ماركس « قدرية » دون ريب، لأنها تقول: انك لن تستطيع اختراع رأسمالية تقوم على التخطيط، انك لا تستطيع أن تتخلص من صراع الطبقات، انك لا تستطيع أن تستمر في هذا النظام الى غير نهاية. انها لا تمضي بعيدا الى حد القول: انك لا تستطيع أن تفعل شيئا لتحول دون تقدم الاشتراكية، لكنها تقول: انك لا تستطيع أن توقف هذا التقدم مرة وللأبد، لكنك تستطيع أن تظل واقفا في وجهها حتى تسحقك في النهاية. وكموقف آخر ضد الرأسمالية فهي تقدم نصائح عملية للاشتراكيين في كيفية ازاحة العقبات التي تضعها الرأسمالية. ومن وجهة نظر الطبقة العاملة - من الناحية الاخرى - انها ليست نظرية « قدرية » على الاطلاق: انها تشرح الموقف، وتقول ما يجب عمله، وتتنبأ بأنه سيتم القيام به.

ولا يفعل د. بوبر شيئا اكثر من أنه يردد السخط الطبيعي من جانب مبرري الرأسمالية على تحليل موضوعي للرأسمالية وامكانيات تطورها. وأي تحليل علمي سيبدو

« قدريا » عند هؤلاء أصحاب المصالح في فعل ما لا يمكن فعله.

(٦) العلم والطوباوية

وبعد كل ما قيل عن « النزعة التاريخية » ربما يكون من غير الضروري اضافة المزيد فيما يتعلق بمزاعم د. بوبر الأبعد حول « النزعة الجوهرية » و« نزعة التكامل » و« الطوباوية ».

فحسب ما يقول به د. بوبر فان العلم الماركسي يزعم أنه يكتشف ويصف « الحقيقة الخبيئة أو الجوهر » الذي « لا بد أن يكشف عن نفسه في التغير ». حسن. لا شك أن العلم الماركسي يزعم أنه يكتشف العمليات التي تجري بين الناس في المجتمع، والعلاقات التي يدخل فيها البشر مع الطبيعة ومع بعضهم البعض، والتي لا يستطيعون أن يتجنبوا الدخول فيها والتعامل معها، والتي تحدد حتما - سواء كان البشر واعين بها أو لم يكونوا - طابع التغيرات الاجتماعية التي يحدثونها وشروط نشاطاتهم الواعية، وفي هذا الصدد فان اكتشافات العلم الماركسي عن الانسان لا تختلف من حيث النوع عن اكتشافات أي علم تجريبي آخر عن أي شيء آخر.

الكيميائيون مثلا يلاحظون الظواهر الكيميائية ويودون تفسيرها، ويحاولون اكتشاف العمليات والعلاقات التي تحدد الظاهرة وتضع شروطها، انهم يحاولون اكتشاف « ما الذي يحدث في الواقع » حين تحدث هذه الظواهر، بهذا المعنى فان الكيمياء (شأن كل فروع العلم الطبيعي) تزعم أنها تكتشف « الحقيقة الخبيئة » أو - بتعبير د. بوبر أيضا - « الحقائق الكامنة وراء المظاهر »، لكن أحدا لا يتهم الكيميائيين « بالنزعة الجوهرية ».

وقد قال ماركس إن البشر دائما يدخلون في علاقات انتاج من اجل تشكيل وتنظيم قواهم الانتاجية، وأن هذا يضعهم دائما في صراع طبقي و« التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات ». هكذا يواصل البشر حياتهم. في الحقيقة انه هكذا يواصل البشر حياتهم بالضرورة أو بالحتم أو « جوهريا » في ضوء (حسبما قال ماركس وانجلس) « التركيب الجسمي للأفراد وعلاقتهم التالية ببقية الطبيعة »، هذه الحقيقة كانت « خبيئة » وكانت بحاجة لشيء من البحث للكشف عنها، كانت كشفا علميا مثل الكشوف العلمية الاخرى، ولم تكن نتيجة « جوهرية منهجية » بأكثر مما يمكن قوله عن أي كشف علمي آخر، ولم تكن كشفاً عن « الجوهر الخبيء » بأكثر مما يمكن قوله عن أي كشف فيزيائي أو كيميائي أو بيولوجي يكتشف « الجوهر »، ولم يكن ماركس معنياً « بالجواهر » ولكن العلاقات الانسانية بين البشر، والتي يمكن - كما قال هو وانجلس في **الأيديولوجية الألمانية** - « اختبارها بطريقة تجريبية خالصة ».

أخيراً نصل الى « نزعة التكامل » و « الطوباوية »، حسبما يقول د. بوبر « فان نزعة التكامل تهتم بالتطور، لا بالنسبة لجوانب الحياة الاجتماعية ولكن « بالمجتمع ككل.. »، وترى أنه يمكن فهم « جوانب » خاصة فهما صحيحا برؤية كيف أنها محددة « بالكل »، و« الطوباوية » مرتبطة « بنزعة التكامل » لأن الطوباوي » ليس هادفا لتغيير « جوانب » معينة، بل بتغيير « الكل ».

ولا شك في أن ماركس كان « معنياً بتطور المجتمع ككل »، بنفس طريقة عالم البيولوجي المعني بتطور الكائن العضوي ككل، وهذا لا يجعل الماركسي أو البيولوجي من أصحاب نزعة التكامل، ولا يعني الاهتمام « بالكل » استبعاد « الجوانب »، لأن كل واحد يعرف جيداً أن « الكل » هو نتاج تبادل التأثير المركب بين الأجزاء.

يفهم البيولوجي الكائن العضوي من حيث هو مركب من خلايا حية متبادلة الترابط، كذلك يفهم الماركسي المجتمع من حيث هو مركب من أفراد أحياء متبادلي الترابط، والأجزاء الحية تحيا في ترابط متبادل. وبطبيعة الحال فان نمط هذا التبادل للارتباط هو الذي يحدد الطابع العام لمسلك الكل، الكائن العضوي أو المجتمع، في الوقت نفسه فان الطرائق التي تتبادل بها الأجزاء الترابط والتأثير وتؤدي وظائفها - كأجزاء من الكل - انما تحدد الطابع الخاص لكل جزء وخصائصه، فالخلية في الكائن العضوي هي خلية عظمية أو عصبية أو عضلية، وهي من ثم لا تشبه خلية تعيش مستقلة، تماما مثل الفرد الذي يكتسب فرديته من كونه مولودا في مجتمع معين وتلقى تعليمه فيه ويؤدي وظيفته فيه، ولن يستطيع أبدا اكتساب فرديته خارج المجتمع، والكائن العضوي لا يتكون من خلايا فردية كاملة التشكيل كل منها مستقل تماما عن الكائن، وتتجمع معا لتكون هذا الكائن، كذلك المجتمع ليس مكونا من أفراد كاملي التشكيل كل منهم شخص انساني مستقل عن الحياة الاجتماعية، يتجمعون معا ليكونوا المجتمع. ثم ان الكائن العضوي ينمو ويتغير بعملية تؤدي فيها كل الخلايا وظيفتها وتترابط احداها بالأخريات كي تحصل على وسائل حياتها من البيئة، كذلك يتطور المجتمع ويتغير بعملية يؤدي فيها كل فرد وظيفته ويترابط مع الآخرين للحصول على وسائل الحياة.

ودراسة ماركس للمجتمع أدت به - رغم ذلك - الى استنتاج أن المجتمع لا يشبه الكائن العضوي في وجوه كثيرة، فالأفراد الذين يكونون المجتمع كائنات انسانية، ومن الطبيعي أن تكون العلاقات التي يدخلون فيها كي يحصلوا على وسائل حياتهم عن طريق الانتاج الاجتماعي من نوع يختلف كل الاختلاف عن العلاقات التي تدخل فيها الخلايا كخلايا في كائن عضوي. وقد وصل الى آرائه عن المجتمع بدراسة العلاقات التي يدخل فيها الأفراد ليكونوا المجتمع، ولم يستنتجها من مقارنة تجريدية بين المجتمعات والكائنات العضوية.

وأدى به تحليله للعملية الاجتماعية ـ أي العلاقات التي يدخل فيها الأفراد للحصول على وسائل حياتهم وما يترتب على دخولهم في تلك العلاقات ـ الى استنتاج أنه من أجل « تغيير المجتمع » فان المفتاح هو تغيير علاقات الانتاج ومواءمتها لقوى الانتاج ، ثم استنتج بالتالي أن هذا اذا حدث « فمع تغير الاساس الاقتصادي يتحول كل البناء الفوقي الهائل بسرعة تزيد أو تنقص » ، هذه النتيجة المترتبة على التحليل قد أثبتت صحتها وقائع التاريخ ، مما يثبت صحة التحليل الذي صدرت عنه .

على أي نحو اذن تصبح هذه النتيجة ـ وهي ذات نمط مألوف من التحليل العلمي ـ « ذات نزعة تكاملية » أو « طوباوية »؟ ان ماركس لم يقل أبدا بأن على المرء أن يبدأ بتغيير « الكل » وعن طريق هذا فقط يمكن أن تتغير « الجوانب » وبطبيعة الحال فمن السخف أو الطوباوية البحث عن تغيير « الكل » دون دراسة الجوانب وعمل شيء لها ، تماما كالبحث عن « فهم تطور الكل » دون دراسة الأجزاء في علاقاتها المتبادلة المركبة ، ما فعله ماركس وما قاله هو تماما ما يتطلب المنهج العلمي العادي أن يفعل وأن يقال ، لقد درس الجوانب المختلفة في المجتمع ليرى كيف يتشكل ويتطور كله ، واكتشف من دراسته العلاقات الرئيسية (المفاتيح) التي تحدد التطور العام ، وقال انه من أجل تغيير المجتمع لا بد من التركيز على تغيير تلك العلاقات ـ المفاتيح .

من الناحية الأخرى فليس عسيرا كذلك أن نتبين أن التعارض الذي أقامه د . بوبر بين « نزعة التكامل » المزعومة عند ماركس من جانب و« النزعة المضادة للتكامل » عند العلم من الجانب الآخر ليس الا سخفا . فالمجتمعات والكائنات العضوية تجمع بينها صفة هي وجود « عمليات الحياة » (مثل دورة الدم في الكائن الحي وعمليات التبادل الاقتصادي في المجتمعات المنتجة للسلع) ، واضطراب هذه العمليات يتبعه الموت أو تفكك الكل ، ومن الأساسي في أي تفكير علمي حول عمليات من هذا النوع دراسة العملية « ككل » كيف نكتشف كيف تتبادل الأجزاء التأثير كي تنتج العملية كلها ، ولماذا حين يتفكك الكل لا تبقى الأشياء كما كانت من قبل ، فهي لم تعد بعد أجزاءا من الكل . وهذا يعني على وجه التحديد فحص ميكانيزمات ما يمكن ان نسميه « التغذية المرتدة feed-back » والتي عن طريقها ما يحدث في جزء واحد ينتج آثارا تعود فترتد الى الأجزاء الأخرى فتستجيب هذه بحيث يبقى الكل سليما ، وواضح أن عمليات مثل هذه « التغذية المرتدة » هي سمات مميزة للكائن الحي أو للمجتمع « ككل » ، ولا تمكن دراستها إلا بدراسة كيف يستمر الكل ويتطور . وحين درس ماركس المجتمع الرأسمالي فقد درس على أحد المستويات تداول رأس المال ، وعلى مستوى آخر عمليات الصراع الطبقي ، لقد كان يدرس كيف تجري « عملية الحياة » في المجتمع في ظل الرأسمالية ، واكتشف الاضطراب أو التمزق الذي تعانيه . من ثم وضع الاقتراحات بما يمكن عمله والتغيرات التي يجب أن تحدث كي تستمر عمليات الانتاج

الاجتماعي والاستهلاك دون هذا الاضطراب.

وهكذا حين نفحص منهج ماركس وأفكاره واستنتاجاته نجد أن كل ادعاءات د. بوبر الصاخبة حول «النزعة التاريخية» و«النزعة الجوهرية» و«نزعة التكامل» و«الطوباوية» - والتي تركت هذا التأثير كله في أناس تدفعهم تحيزاتهم لان يريدوا هذا التأثر - ليست سوى صور من الخرافة وسوء الفهم والعرض، وهو حين يقول لنا ما تعني الماركسية لا يقدم سوى محاكاة هزلية بالغة الغباء للماركسية، وهذا - فيما يزعم - «نقد مدمر» يدمر كل مزاعم الماركسية بالعلم مرة وللأبد.

ومما لا شك فيه أن ماركس الذي يضعه د. بوبر في قفص الاتهام لارتكابه الأخطاء الايديولوجية في أرض الغرائب لا يكاد يفهم شيئا من مفاهيم أو مناهج العلم، ولكن الأمر - كما رأينا وكما سنرى المرة بعد المرة فيما يلي - أن ماركس الحقيقي كان ملما كل الالمام بمناهج العلم وبكل الحقائق التي يدعيها د. بوبر كي يدحضه ويفنده، وأن ماركس الحقيقي قد توصل لنتائج علمية لم يفعل بها د. بوبر - على كل تباهيه بالنظرة العلمية الخالصة - سوى أنه أساء تقديمها أو تفاداها، في كل هذه الصور من سوء التقديم والمراوغة التي يقدمها د. بوبر في تفنيده للماركسية يمكننا أن نجد كل أشكال سوء الفهم حول طابع المنهج العلمي والاستنتاجات العلمية. أما ماركس فقد اقترب من دراسة الظواهر الاجتماعية، ووصف العلاج للعلل الاجتماعية على نحو علمي خالص.

٢

تطبيق العلم في السياسة

(١) مشاكل العلم الاجتماعي

طبق ماركس المناهج المعتادة في البحث العلمي على دراسة المجتمع الانساني، وصاغ الفروض الأساسية المتضمنة في كل العلوم الاجتماعية، وجدارته بالتصديق مشابهة لمثيلاتها عند ارساء طبقة الأساس في العلوم الأخرى، وقضاياه كلها يمكن اختبارها، وهي أبعد ما تكون عن وضع نظام نظري يجيب عن كل الأسئلة ويفسر كل شيء تفسيرا كاملا ونهائيا، لقد بدأ بحثا وعلى الآخرين أن يواصلوا ما بدأ.

لكن القول بأن ماركس قد طبق المنهج العلمي الوطيد الاركان في دراسة الطبيعة على دراسة المجتمع لا يعني أنه قام بهذا العمل كما لو لم تكن ثمة اختلافات بين دراسة العمليات الطبيعية والاجتماعية. فلا بد من استخدام وسائل بحث مختلفة للعمليات المختلفة، مع فروض مختلفة ومناهج ملائمة لاختبارها، والعمليات الاجتماعية تختلف عن العمليات الميكانيكية أو الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية في أنها نتائج فعل قوى واعية بذاتها «تعمل عند عمد أو انفعال»، وقد يمكن لأحد أن يدرس كيف يتولد العمد والانفعال عند الأفراد كما تتولد التفاعلات الكيميائية مثلا، غير أن الطريقة التي تؤدى بها أفعال الكائنات الانسانية الى قيام عمليات المجتمع تحول دون دراسة هذه الأخيرة عن طريق تهيئة التجارب المصطنعة كما يحدث في الكيمياء مثلا، أو كما قال ماركس في مقدمة **رأس المال**: «هنا لن تجدينا لا الميكروسكوبات ولا الكواشف الكيميائية، وعلى قوة التجريد أن تحل محلهما معا».

وأكثر من ذلك، فهذه الظواهر موضوع البحث لا تختلف على هذا النحو فقط من حيث الطريقة التي تتكون بها، بل ثمة اختلاف آخر أيضا، فبحث الأنشطة الاجتماعية هو في ذاته نشاط اجتماعي، وهذا يضيف عاملا جديدا الى الظاهرة موضوع البحث، فعلى الفيزيائيين مثلا أن يضعوا في اعتبارهم حقيقة أنه لكي يدرسوا الالكترونات لا بد من استخدام شعاع من الالكترونات وبذلك يتدخل البحث في موضوع البحث، رغم ذلك

فاستخدام الالكترونات لفحص الالكترونات لا يغير الطرائق التي تسلك بها الالكترونات كأن تعطيها قوى جديدة لم تكن لها دون ذلك. من الناحية الأخرى فحين يكتسب الناس معرفة بعلاقاتهم الاجتماعية ونمط تطورها فان هذا الاكتساب انما هو قوة جديدة لتغيير وتطوير علاقاتهم الاجتماعية.

وقد نجح ماركس في حين فشل آخرون في اكتشاف كيفية دراسة المجتمع دراسة علمية، وكان هذا يرجع - بين أشياء أخرى - الى معرفته بأن دراسة العمليات الاجتماعية ليست هي دراسة العمليات الطبيعية على الاطلاق.

وفي ملاحظات د. بوبر عن المنهج العلمي أشار - بدقة ونفاذ - الى أن الفكرة القديمة عند الفلاسفة التجريبيين في أن العلم يبدأ - ببساطة - بمراكمة «الملاحظات» ثم بعد ذلك الوصول الى «استقراءات» منها، هذه الفكرة لا تتفق ومنطق البحث العلمي، فليست هذه هي الطريقة التي يبدأ بها العلم أو يمكن أن يبدأ. كتب د. بوبر: «يبدأ العلم بالمشكلات لا بالملاحظات، والمهمة الواعية أمام العالم هي دائما حل مشكلة عن طريق بناء النظرية التي تحل المشكلة... وكل نظرية جديدة ذات شأن تثير مشاكل جديدة، وأهم اضافة باقية لنمو المعرفة العلمية يمكن أن تقدمها نظرية ما تتمثل في المشاكل التي تثيرها، بحيث نعود دائما الى الفكرة الأساسية وهي أن العلم ونمو المعرفة انما يبدآن دائما وينتهيان دائما بالمشاكل - المشاكل التي تزداد عمقا بشكل دائم، وتزداد خصوبة في اقتراح مشاكل أخرى بشكل دائم كذلك..» (ت. د. ص ٢٢٢).

وكما ذكرت في بداية هذا الكتاب فان ماركس قد وضع أسس العلم الاجتماعي لأنه وجد المشاكل الصحيحة التي يجب أن يتناولها، ووجود المشاكل في علم من العلوم هو أيضا تحديد لموضوع بحث هذا العلم، والماركسية تساعدنا وهي تصوغ المشاكل - في الوقت نفسه - على تحديد موضوع البحث، من هنا تصبح نظاما علميا حقيقيا.

ولا يتكون المجتمع الانساني الا من افراد انسانيين بينهم علاقات متبادلة، وطبيعي بالتالي أن يكون العلم الاجتماعي هو بحث ما يفعله الأفراد وكيف يستطيعون اشباع احتياجاتهم من خلال دخولهم في علاقات اجتماعية. لكن مشاكل وموضوع بحث العلم الاجتماعي ليست هي مشاكل وموضوع فسيولوجية أو سيكولوجية الأفراد، أنشطتهم الفردية وردود أفعالهم، فالأفراد يخلقون المجتمع ويحافظون على بقائه من خلال دخولهم في علاقات اجتماعية أحدهم مع الآخر، لذا فان **العلاقات الاجتماعية** هي موضوع بحث العلم الاجتماعي وهي التي تطرح مشاكله.

وتحت عنوان «النزعة السيكولوجية» انتقد د. بوبر وجهة النظر التي ترى أن المشكلة الأساسية في العلم الاجتماعي هي فهم سيكولوجية الأفراد، وأن الظواهر الاجتماعية

كلها انما هي نتائج مباشرة لأسباب سيكولوجية، والأمثلة البسيطة لهذه النزعة السيكولوجية هي نظرية ترى أن الأفراد بحاجة الى صورة الأب، لهذا تقوم الأنظمة الملكية، وانهم عدوانيون، لهذا تقوم الحروب. والحقيقة هي أن الظواهر الاجتماعية كالملكيات والحروب انما هي نتائج مترتبة على العلاقات الاجتماعية التي يشارك الأفراد فيها، فالأفراد لا يكتسبون فرديتهم الانسانية الا في العلاقات الاجتماعية، ويختلف سلوكهم باختلاف العلاقات الاجتماعية، رغم أنه من الطبيعي - كما أشار ماركس وانجلس - لتفسير العلاقات الاجتماعية وما يفعله الناس فيها يجب أن نضع في الاعتبار دائما «التركيب الجسمي للأفراد وعلاقتهم التالية ببقية الطبيعة».

يكتب د. بوبر: «وربما كان أهم نقد يوجه للنزعة السيكولوجية هو اخفاقها في فهم المهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية الشارحة، هذه المهمة... هي اكتشاف وشرح التبعيات الاقل وضوحا في المجال الاجتماعي..» (م. م. ٢ - ص ٩٤)، وهو محق في توجيهه الثناء الى ماركس لمعارضته النزعة السيكولوجية لكن ما فشل د. بوبر في ملاحظته هو أن الماركسية - في مواجهة النزعة السيكولوجية - قد حددت تحديدا دقيقا «المهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية الشارحة» التي تؤدي «لاكتشاف وشرح التبعيات الاقل وضوحا».

المهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية الشارحة هي وصف وشرح العلاقات الاجتماعية في تجريدها عن الأفراد الداخلين فيها، والتبعيات التي يتم اكتشافها وشرحها **هي تبعيات العلاقات الاجتماعية**، وواضح أن الحديث عن العلاقات الاجتماعية هو الحديث عما يفعله عدد من الأفراد غير المعينين حين يتجمعون، والعلاقة الاجتماعية هي علاقة بين أفراد، لكن وصف العلاقات الاجتماعية لا يتطلب تعيين هؤلاء الأفراد الداخلين فيها، فالعلاقات الاجتماعبة باقية والافراد يجيئون ويذهبون.

وهذا يوضح - على نحو عارض - لماذا تحدث ماركس عن «قوة التجريد» التي تحل - في العلوم الاجتماعية - محل الميكروسكوب والكواشف الكيميائية، فالعلاقة الاجتماعية لا يمكن وضعها تحت الميكروسكوب، ولا يمكن عزلها كي تعمل ككاشف كيميائي، ودراسة العلاقات الاجتماعية مستقلة عن الأفراد المشاركين فيها يتطلب «قوة التجريد»، و د. بوبر نفسه يعترف بأنه «في العلوم الاجتماعية... نحن لا نستطيع أن نرى ونلاحظ موضوعاتنا قبل أن نفكر فيها، لأن معظم موضوعات العلوم الاجتماعية - ان لم تكن كلها - موضوعات مجردة..» (ب. ت. ص ١٣٥)، لقد صاغها ماركس على نحو أكثر وضوحا، لكن النقطة هي هي.

ولقد رأينا أن ماركس وصل الى قضاياه الأساسية عن العلوم الاجتماعية بالسؤال عن الشرط الضروري كي يدخل البشر في أي علاقات اجتماعية. ان البشر يجب أن ينتجوا

وسائل حياتهم المادية اجتماعيا ، وأن يدخلوا في علاقات انتاج تناظر قوى انتاجهم الاجتماعية ، وحين وصل الى هذا الاستنتاج واصل دراسة الكيفية التي يغير بها الناس علاقات الانتاج ، وهذا يتضمن دراسة الاعتماد المتبادل بين العلاقات الاجتماعية في عملية التغير الاجتماعي ، وقد أوضح أن المشكلات الرئيسية في العلم الاجتماعي ليست في مشاكل أفعال الأفراد أو دوافعهم لكنها تشكيل العلاقات الاجتماعية وتبادلها الاعتماد ، فالعلاقات الاجتماعية تتغير وتتطور ، هكذا تبرز مشكلة كيفية هذا التغير والتطور والقوانين التي تحكمها ، فالمشكلة الرئيسية في الفهم العلمي للمجتمع وتاريخه هي مشكلة تحليل وتصنيف تبادل الاعتماد بين العلاقات الاجتماعية ، والقوانين المنظمة للمجتمع وتطوره تجد تعبيرها كقضايا معممة عن هذا التبادل للاعتماد .

العلم الاجتماعي اذن يجرد الافراد ويتناول العلاقات الاجتماعية : انه لا يهتم بالفرد ولكن بالتجمع الانساني ، بنتائج تبادل التأثير بين أعداد كبيرة ، لا بالخصائص الفردية لهذا الشخص أو ذاك ، والقوانين التي يصوغها بالتالي - بأن علاقة اجتماعية ما تعتمد على بقية العلاقات - والتي هي قوانين تحكم كل تغير في العلاقات الاجتماعية ، انما تسري على تجمعات الافراد ، لا على الافراد الذين يشكلون هذه التجمعات ، والتنبؤات التي تمكننا من أن نقوم بها (كما سبق أن ذكرت) هي تنبؤات عن النتائج الاجمالية لعدد كبير من تبادل التأثير الفردية .

وكل هذا - من حيث المبدأ - لا يبدو واضحا فقط ، بل يبدو كذلك على اتفاق مع ملاحظات د . بوبر الصائبة عن المنهج العلمي ، لكن د . بوبر - رغم ذلك - يبدأ في نقد أبعد « للنزعة التاريخية » المزعومة عند ماركس حول القوانين التي تحكم العمليات الاجتماعية .

فالنزعة التاريخية ترى - كما يقول د . بوبر - أن « القوانين السوسيولوجية ، أو قوانين الحياة الاجتماعية ، انما تتغير بتغير الأماكن والمراحل » (ب . ت . ص ٥) ، وبالتالي فان « القوانين الوحيدة التي يمكن أن تكون لها صحة شاملة هي القوانين التي تربط بين مراحل متتابعة ، وهذه يجب أن تكون قوانين التطور الاجتماعي التي تحدد الانتقال من مرحلة لأخرى . . » (ب . ت . ص ٤١) ، وأصحاب النزعة التاريخية - الذين كان ماركس أحد مشاهيرهم - يعتقدون أنهم قد وجدوا القانون الواحد الكبير الذي يحدد التطور الاجتماعي ، وهذا القانون « تطوري » ، يقول بأن التطور الاجتماعي يتبع مسارا معينا في تتابع المراحل وفي الانتقال من مرحلة لأخرى .

ومثل هذا الزعم - فيما يرى د . بوبر - ما أسهل أن يفند ، وهو يتسائل « هل يمكن أن يكون ثمة قانون للتطور؟ أعتقد أن الاجابة عن هذا السؤال يجب أن تكون بالنفي ، وأن

البحث عن قانون له « نظام لا يتغير » للتطور لا يمكن أن يدخل بسهولة مجال المنهج العلمي، سواء في البيولوجي أو السوسيولوجي، وأسبابي لهذا بسيطة جدا، ان تطور الحياة على الأرض، أو تطور المجتمع الانساني، هو عملية تاريخية متفردة، مثل هذه العملية يمكن افتراض أنها تبدأ متفقة مع كل قوانين العلية، وعلى سبيل المثال قوانين الميكانيكا والكيمياء والوراثة والعزل والانتقاء الطبيعي... الخ، ووصفه، على أي حال، لا يمكن أن يكون قانونا لكنه فقط عرض تاريخي مفرد، والقوانين الشاملة تقدم تأكيدات تتعلق بنظام لا يتغير... أي تتعلق بكل العمليات من نوع معين... لكننا لا نأمل في اختبار فرض شامل ولا أن نجد قانونا طبيعيا يقبله العلم اذا ظللنا للأبد مقتصرين على ملاحظة عملية واحدة متفردة، ولا يمكن أن تساعدنا ملاحظة عملية واحدة متفردة على استباق رؤية تطورها في المستقبل.. ». (ب. ت. ص ١٠٧ ـ ١٠٨).

غير أن هذه الملاحظات لا علاقة لها « بالقوانين السوسيولوجية » أو قوانين « التطور الاجتماعي » التي اكتشفها ماركس بأكثر من علاقتها بقوانين التطور العضوي التي اكتشفها داروين.

فنظرية داروين الشارحة عن التطور العضوي لا تقوم على تقديم « القانون » بأن التطور يبدأ على نحو « شامل » أو « لا يتغير » من اللافقاريات البحرية الى الأسماك فالزواحف فالثدييات الى الانسان، التطور العضوي على الأرض ـ بطبيعة الحال ـ عملية متفردة، وبالتالي لا يمكن أن يكون ثمة « قانون شامل » يبدأ « دائما » في « نظام واحد لا يتغير »، نظرية داروين الشارحة هي نظرية الانتقاء الطبيعي تفسر كيف حدث هذا التطور المتفرد، كذلك فنظرية ماركس الشارحة في التطور الاجتماعي لا تقوم على تقديم « القانون » بأن المجتمع **دائما** يتطور من الشيوعية البدائية الى الرق (لن نشير الى النمط الآسيوي أو السلافي أو الجرماني أو غيرها من أنماط الانتاج) فالاقطاع الى الرأسمالية، ان المجتمع لم يتطور دائما على هذا النحو، فقد حدث هذا مرة واحدة فقط، كانت نظريته الشارحة نظرية عن الاعتماد المتبادل بين العلاقات الاجتماعية مع الاعتماد الأساسي لعلاقات الانتاج على قوى الانتاج، واعتماد العلاقات الاخرى على علاقات الانتاج، التي لا تشرح فقط كيف حدث هذا التطور المتفرد بل وأيضا كيف يمكن أن نستمر فيه باتجاه اشباع الحاجات الانسانية، وقد أوضحت نظرية ماركس ـ بدرجة كافية من الاقناع ـ لماذا كان على التنظيم الاجتماعي أن يبدأ في مستوى الشيوعية البدائية، وكيف تطورت الملكية الخاصة وماذا كان لها من آثار، ولماذا يجب أن تتحقق شروط معينة قبل الدخول في غيرها (لماذا مثلا يجب أن يسبق الاقطاع الرأسمالية)، وأخيرا كيف أن الطريقة الوحيدة لحل تناقضات الرأسمالية هي التقدم نحو الاشتراكية، غير أن د. بوبر ـ كعادته يدحض ماركس باكتشاف انه يتحدث لغوا « تاريخيا ».

وبعد أن قال هذا بدأ د . بوبر يتحدث هو نفسه لغوا . لأن التطور الاجتماعي عملية متفردة ، فقد استنتج أن « التاريخ يتميز باهتمامه بالأحداث الواقعية المفردة أو الخاصة ، لا بالقوانين أو التعميمات » وأن هذا ما يميز العلم « التاريخي » عن العلوم « النظرية » أو « الشارحة » (ب . ت . ص ٢٤٣) ، فالمؤرخ المهتم بتعاقب واحد مفرد لا يمكنه أن يأمل في وجود أي « قانون شامل » يحكم هذا التعاقب ، ولكن لماذا لا ؟ ان التعاقب التاريخي في الواقع محكوم بقانون أن الناس دائما يطوعون علاقات الانتاج لقوى الانتاج ، لماذا لا يهتم المؤرخون بمثل هذا القانون؟ انه صحيح بطريقة شاملة ، وبدونه لن يستطيعوا تفسير التتابع وسيكتفون بوصفه فقط .

وأخيرا فاذا نحن وضعنا في اعتبارنا القوانين التي اكتشفها ماركس فعلا (بعيدا عن تلك التي يخترعها د . بوبر كي يدحضها) فسيتضح لنا أن القول بأن « القوانين السوسيولوجية تختلف باختلاف الأماكن والمراحل » وبأن « القوانين الوحيدة الصحيحة بطريقة شاملة عن المجتمع يجب أن تكون تلك التي تربط بين المراحل المتعاقبة » ، هذا القول لا يقل لغوا عن بقية أنواع أطناب د .بوبر غير الموفقة ، فالقانون الأساسي الذي صاغه ماركس صحيح دائما ، سواء بالنسبة لتطور « مرحلة » مفردة أو في الانتقال من مرحلة لأخرى . وبطبيعة الحال حين تظهر الى الوجود مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية فهناك تبادل للاعتماد بينها لا يمكن أن يعمل في ظروف أخرى ، حين لا تكون هذه العلاقات موجودة (في ظل الرأسمالية مثلا هناك قوانين عن التكاليف والأرباح بدأت عملها حين بدأت العلاقات الرأسمالية في التشكل) . وعلى أي حال فان هذا يعني أن « القوانين التي تربط بين المراحل المتعاقبة بعيدة عن أن تكون « القوانين الوحيدة الصحيحة بطريقة شاملة » ، انها تعمل فقط في حلقة رابطة نوعية (وعلى سبيل المثال فالقوانين التي تعمل أثناء التحول من الاقطاع للرأسمالية خاصة بهذا التحول وحده) .

أما الطريقة التي يمكن أن تحدث بها عملية تطور متفردة غير قابلة للتكرار أو العكس طبقا لقوانين شاملة فهي بسيطة جدا ، وهي لا تعني كما جعل د . بوبر ماركس « صاحب النزعة التاريخية الشهير » يعني ، أن العملية تتبع « دائما » ترتيبا معينا ، فهذا هراء واضح ، فهي قد حدثت مرة واحدة ، وهي من ثم لا يمكن أن تحدث « دائما » وترتيب العملية الذي تتبع فيه مرحلة مرحلة ، وضرورة أن تسبق مرحلة مرحلة أو تتبعها ، انما هو تعاقب عمل القوانين ـ ان هذا ما تفسره القوانين ، وليس هو ذاته « القانون » . القوانين تأخذ دائما شكل علاقات معينة تعتمد دائما على علاقات معينة أخرى ، وحين تتشكل علاقات ما ،تؤدي القوانين الخاصة بها عملها ، وحسب نظرية ماركس في « القوانين السوسيولوجية » تعتمد علاقات الانتاج على قوى الانتاج ، ويغير الناس قوى الانتاج أثناء تطور تفاعلهم الانتاجي مع الطبيعة ، وبالتالي يغيرون علاقات الانتاج ، وهكذا يحدث التطور المتفرد الذي لا يعكس

مرحلة بعد مرحلة في التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع الانساني. ان هذا ذو طابع علمي واضح، وهو يقبل التحقق تجريبيا بل اساس ما يفعله الناس.

ولا يعني فعل القوانين السوسيولوجية أن كل حدث اجتماعي وتغير اجتماعي هو محتم سلفا أو « مقدر »، كما لا يعني البشر يتحركون مثل « بيادق على رقعة شطرنج » في قبضة ضرورة تاريخية، على العكس، كما قال انجلس وكما نعرف نحن من خبراتنا، « لا شيء يحدث دون قصد واع وهدف مقصود »، فالبشر يواجهون الاختيار، ويتصرفون بوحي اراداتهم، لكنهم يعتمدون على قوى انتاج معينة ولكي يعيشوا من خلالها يدخلون في علاقات انتاج معينة، وبالتالي فان ما يفعله الناس، وما يستطيعون فعله، ما يستهدفون فعله، وما ينتج عن هذا الفعل، كل هذا مشروط بالعلاقات التي دخلوا فيها مع الطبيعة ومع أحدهم الآخر من أجل الحصول على وسائل حياتهم، وتبادل الاعتماد بين هذه العلاقات. هذا شرط موضوعي في الحياة لا نستطيع أن نهرب من حدوده كما لا نستطيع أن نهرب من حدود أجسادنا الفانية، ولكن كلما ازددنا فهما لهذه الشروط الموضوعية تضاءلت كحدود أو قيود، وكلما ازددنا فهما لما لا نستطيع أن نفعل ازددنا فهما لما نستطيع أن نفعل وكيف نفعله.

وفي حديثه عن الطابع الارادي الواعي للأفعال الانسانية مضى انجلس الى القول (لودفيج فيورباخ. الفصل ٤) بأنه رغم ذلك « فما هو مطلوب الحدوث نادرا ما يحدث. وفي أغلب الأحوال تتصارع الغايات العديدة المطلوبة، أو قد تكون تلك الغايات منذ البداية عصية على التحقيق، أو قد تكون وسائل تحقيقها غير كافية.. »، وبالتالي فان « معظم الارادات الفردية الفاعلة في التاريخ غالبا ما تؤدي لنتائج عكس ما قصدت اليه تماما، وتصبح دوافعهم بالنسبة للحاصل النهائي بالمثل ذات قيمة ثانوية.. ».

ولتفسير ما يحدث في التاريخ لا يكفي القول بأن البشر يتصرفون صادرين عن دوافع معينة. ان أفعالهم ذات دوافع بطبيعة الحال، وتفسير ما يحدث يتضمن وصف الدوافع، غير أن الدوافع « تتقاطع وتتصارع »، وما يحدث - في الأكثر لا في الأقل - هو ما لم يستهدفه أحد، ولتفسير الدوافع الانسانية والنتائج معا، ما هو مستهدف وغير مستهدف معا، في أفعالهم التي تحركها الدوافع فمن الضروري أيضا أن نضع في الاعتبار تبادل الاعتماد بين العلاقات الاجتماعية، التي تتبع قوانين مستقلة كل الاستقلال عن أي شيء قصد اليه الناس أو فكروا فيه.

ويشير د. بوبر الى أن مهمة العلوم الاجتماعية هي « اكتشاف وشرح التبعيات الأقل وضوحا في المجال الاجتماعي » ثم يمضي ليستنتج أن « المهمة الأساسية للعلوم الاجتماعية... هي مهمة تحليل الأصداء الاجتماعية غير المقصودة للأفعال الانسانية الارادية.. » (م. م.

٢ ـ ص ٩٥) ولا بد أن د. بوبر يعتبر هذا تعريفا، لأنه يعيده بنصه ـ في حروف ثقيلة في (ت. د. ص ٣٤٢).

هذه النتيجة تعكس فقط ـ مرة أخرى ـ ميل د. بوبر لأن يقول لغوا. فلماذا يجب أن تقتصر مهمة العلوم الاجتماعية على تتبع الاصداء الاجتماعية **غير المقصودة** للأفعال الارادية؟ لأنه كلما استطعنا أن نكتشف وأن نشرح «التبعيات الأقل وضوحا في المجال الاجتماعي» (تبعيات العلاقات الاجتماعية) على نحو أفضل كلما تيسر لنا الحكم على ما يمكن وما لا يمكن عمله، وكلما قلت بالتالي الأصداء الاجتماعية غير المقصودة لأفعالنا الارادية، غير أن كلا التعريفين اللذين يقدمهما د. بوبر لمهمة العمل الاجتماعي ليسا سوى لغو خالص، لأن النجاح في تنفيذ المهمة الأولى يستبعد تنفيذ الثانية.

وفي دراسة قوانين تطور المجتمع (أو «التبعيات ضمن المجال الاجتماعي»)، وفي صدد الاشارة الى أن عملها يفسر نتائج الأفعال الانسانية بصرف النظر عن النوايا، أوضح ماركس وانجلس أنه لو تم فهم هذه القوانين لأمكن وضع خطط للعمل قائمة على التحليل الموضوعي للظروف بحيث تصبح النتائج ـ بطريقة موجهة ـ أكثر وأكثر اقترابا من النوايا، وكما في العلوم الأخرى فان النجاح في العلوم الاجتماعية يزيد من قدرتنا على ملاءمة نوايانا وقدراتنا، وفي أن نحصل على ما ننتوي الحصول عليه. يترتب على هذا أن معرفة أنشطتنا الاجتماعية تتيح امكانية احداث تغيير في طابع أنشطتنا الاجتماعية، وحين يتوفر لنا القدر الكافي منها ونقيم التنظيم لاستخدامها، نستطيع أن نجعل نوايانا قائمة على معرفة ظروفنا وحاجاتنا، ثم نمضي الى تنفيذها.

(٢) العلم الاجتماعي والسياسة

قيل بحق ان السياسة هي فن الممكن. ويوضح مثل هذا الوصف كيف يطبق العلم الاجتماعي في السياسة، لأننا في العلم نكتشف ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وكيف الوصول الى ما هو ممكن. وفي العلم الاجتماعي ـ أي دراسة العلاقات الاجتماعية ـ نكتشف شروط وامكانيات الفعل الانساني في ادارة الحياة الاجتماعية، ونكتشف كيف تحدد العلاقات الاجتماعية المعطاة الامكانيات، ونكتشف شروط تغيير العلاقات الاجتماعية والامكانيات التي يفتحها أمامنا هذه التغير، ونكتشف كيف تقيم العلاقات الاجتماعية التمايز الطبقي، والمصالح الطبقية المتباعدة أو المتناحرة، وامكانيات السعي لتحقيق هذه المصالح.

والسياسة نشاط اجتماعي ـ فن أو علم أو ما شئت أن تسميه ـ يقوم به بعض الناس في ظروف اجتماعية محددة لصالح أهداف محددة، وهو نشاط معني بالحكومة، بادارة أمور

الناس عن طريق السيطرة على المؤسسات وتوجيهها.

وفي السياسة يتحقق السعي لتحقيق المصالح المتعارضة، انها صراع بين خصوم سياسيين، لكل سياسته أو سياساته، وهي وراء كل الانقسامات السياسية تلك التي تدفع اليها انقسامات المصالح الطبقية. وتتكون السياسة في معظمها من لعبة معقدة هي لعبة الحركة والحركة المضادة، والتي يحاول فيها كل حزب الحصول على فائدة مباشرة أو تجنب خطر مباشر، وفي حين قد تزعم كل الأحزاب لنفسها بعد النظر فيا تحققه للمستقبل، الا أنها في الممارسة تتبع ببساطة أنوفها التي تشم رائحة مصالحها، ويشن الصراع السياسي باسم كل المباديء والمثل والأهداف الشاملة، أما النتيجة فهي أن كل حزب يسعى الى تحقيق مصالحه الجزئية الخاصة، أو كما لاحظ ماركس بسخرية لاذعة في **الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت** (الفصل ٣): «وكما أننا في الحياة الخاصة نفرق بين ما يظن الانسان نفسه عليه وما يقوله عن نفسه وبين حقيقته وما يفعله، كذا يجب أن نميز بين شعارات الاحزاب وأوهامها وبين مصالحها الحقيقية، بين تصورها لنفسها وبين حقيقتها... فقد ظل المحافظون في انجلترا زمنا طويلا يتوهمون أنفسهم متحمسين للملكية والكنيسة وجمال الدستور الانجليزي القديم، حتى جاء يوم الخطر، فانتزع منهم الاعتراف بأنهم متحمسون فقط لريع الأرض..».

والأحزاب السياسية التي تأخذ شكل التنظيمات الدائمة بدرجة أو أخرى، باعضائها ومسؤوليها وبرنامجها ولائحتها هي نتاج الديمقراطية الحديثة، أما تجمعات صائدي المناصب فهي شيء قديم قدم الحكومة نفسها، ولكن في المؤسسات الديمقراطية على الحكام والذين يريدون أن يكونوا حكاما أن يفعلوا شيئا أكثر من التجمع معا من أجل أن يحكموا، وهم في حالات كثيرة قد أحسوا، وبعضهم ظل يحس (اذا حكمنا على أساس عروض التلفزيون) نحو جمهور الناخبين نفس الازدراء الذي أحسه كوريولا ينوس - كما صوره شيكسبير - و«هو واقف هناك يستجدي تأييد كل من هب ودب» ويتمنى «لوغسل الدهماء وجوههم وحافظوا على نظافة أسنانهم..»، لكن هؤلاء أكثر دهاء من كوريولا ينوس فقد أقاموا منظمات حزبية تحدد أسماء الحكام، وتنظم الحملات الانتخابية لتأييدهم، وتجعل كل من هب ودب - وزوجاتهم أيضا - يحسبون أن لهم رأيا يوضع في الاعتبار.

ولا تتشكل الأحزاب بالضرورة مع اعلان القصد الواضح في الدفاع عن مصالح طبقة واحدة، لكنها لا يمكن أن تظل ثابتة أو تبقى طويلا ما لم تكن تنظيمات سياسية لطبقة، فالحزب الذي لا يرى مصلحة يعتبرها مصلحته الخاصة تتضائل فرصته السياسية لدى مقارنته بالأحزاب ذات المصالح، لأنه فقط حين تتفق أفكار حزب وسياساته اتفاقا كافيا مع مصالح طبقة ما، يأتي الدعم وشيكا لتنظيم الحزب، فمصالح الطبقة هي التي تبقي على

الحزب ، والحزب بدوره يضع حساباته العملية في سياساته على أساس الدفاع عن هذه المصالح في تفاعلها مع المصالح الاخرى . اذن فان هذا التفاعل المعقد بين السياسيين المهتمين بالحكم ، والمواطنين المهتمين بالاستخدامات التي من أجلها وضعت مناصب الحكم ، يؤدي الى نتيجة أن الطبقة تقيم أحزابها السياسية ، وأن الأحزاب تؤدي دورها كممثلة سياسية للطبقة ، وعن طريق السياسة تدعم الطبقة مصالحها الاقتصادية ، وعن طريق السيطرة على السلطة السياسية تقيم وتزيد من سلطتها الاقتصادية .

في هذه الشروط أعلن ماركس وانجلس ـ منذ زمن يرجع الى ١٨٥٠ في **خطاب الى اللجنة المركزية للعصبة الشيوعية** ـ الحاجة « الى اقامة حزب . . . مستقل للعمال ، يكون كل قسم فيه نقطة ونواة مركزية لتجمعات العمال تناقش فيه اتجاهات ومصالح البروليتاريا بعيدا عن المؤثرات البورجوازية . . » .

والسلطة هي هدف الأحزاب السياسية ، السيطرة على المناصب القيادية في مؤسسات السلطة لتنفيذ السياسة ، ومختلف المنظمات التي تعمل من أجل المصالح الاقتصادية لطبقة ما ، أو تلك التي ترتبط بهذا العنصر أو ذاك من عناصر السياسة العامة والهادفة الى الضغط على أولئك الذين يسيطرون على السلطة ، أو المنظمات التي تتولى المهام الأيديولوجية والثقافية ، كل هذه المنظمات ذات أهمية حيوية في حياة الطبقة ، لكن عملها مشتت ، ودون وجود حزب سياسي لن يضيف الكثير الى الصراع من أجل السلطة ، وهكذا فان الطبقة التي ستتولى السلطة ، والقادرة على تحويل المجتمع على صورتها ومن أجل مصالحها يجب أن تنظم سياسيا . لهذا جاء في المادة ٧ (أ) من لائحة الاممية الاولى التي وضع ماركس مشروعها وتبناها مؤتمر لاهاي في ١٨٧٢ : « ان البروليتاريا تستطيع ـ في صراعها ضد السلطة الجماعية للطبقات المالكة ـ أن تعمل كطبقة فقط اذا أقامت لنفسها حزبا مستقلا ، معارضاً لكل الأحزاب القديمة التي كونتها الطبقات المالكة . . » .

وتوصف السياسة غالبا بأنها صراع بين الكلاب ، ودخول العلم الى هذا الصراع جاء نتيجة ميلاد حركة الطبقة العاملة والسياسات الاشتراكية ، لقد أدخلت حركة الطبقة العاملة شيئا جديدا الى السياسة ، لأنها كانت تعني أن جماهير العمال قد استطاعت ـ للمرة الأولى ـ أن تشكل قوة سياسية منظمة تنظيما دائما في مواجهة حكامهم ، وكان هذا بدوره يعني أشكالا جديدة من التنظيم الديمقراطي وأفكارا جديدة عن الحكومة الديمقراطية ، ولم تكن تنظيمات الطبقة العاملة تنشد في البداية اكثر من مطالب متواضعة حول تحسين شروط العمل والحياة ، وفي تأييد هذا الحزب من الأحزاب التقليدية أو ذاك سعيا وراء هذه المطالب ، ولكن مع تنظيمات الطبقة العاملة ـ والتي كانت هي نفسها نتاجا طبيعيا لتطور قوى الانتاج الحديثة ـ أصبح الهدف العملي هو الخلاص النهائي من كل أشكال استغلال الانسان للانسان وتخطيط الانتاج الاجتماعي كي يشبع احتياجات الجميع .

هكذا تطور علم الاشتراكية كي يثبت الطابع العملي لهذا الهدف ووسائل تحقيقه، ولا تستطيع حركة الطبقة العاملة السعي وراء مصالحها بعيدة المدى بنجاح ما لم تقم سياستها على العلم.

وكان على نظرية الاشتراكية العلمية أن يتم استنباطها، وصياغة مبادئها الأساسية، وتعلمها، ودراستها، وتطبيقها، واختبارها في الممارسة، وتطويرها. ويمكن القول بأن استنباط النظرية قد تم بتفويض من حركة الطبقة العاملة الوليدة وتحت اشرافها، حيث أن هذه الحركة هي التي كانت بحاجة للنظرية، وكانت جماعات العمال قد بدأت تناقش مشاكل السياسة الثورية والتنظيم الثوري، لكن التركيب النظري لتلك المعطيات الهائلة المستمدة من التجربة في نظرية علمية لم يكن لينبثق تلقائيا عن الحركة الجماهيرية ذاتها من حيث هو يتطلب عملا طويلا ومضبوطا من البحث العلمي، كان هذا عملا لا يمكن أن يقوم به سوى الدارسون، المثقفون، والرجال الذين عملوا أساسا بالنظرية لم يكونوا أنفسهم عمالا في مصانع أو مناجم، لكنهم استطاعوا أن يقوموا بمهمتهم لأنهم كانوا على وعي بما يجري في المصانع والمناجم، وكانوا يكرسون جهودهم كلية لقضية حركة العمال التي توحدوا بها، وقد كانوا قادرين على خلق نظرية الاشتراكية العلمية لأنهم: أولا، كانوا منذ البداية معنيين بصور الظلم والتناقضات في المجتمع حيثما وجدوها وقد قرروا أن يجدوا لها حلا، وثانيا، لأنهم استطاعوا الانجذاب نحو تراث الماضي في العلم التقدمي والفلسفة التقدمية، واستطاعوا أن يروا - في الوقت نفسه - عدم كفاية أفكار الماضي لمواجهة مشاكل الحاضر، وثالثا، لأنهم أيقنوا أن حركة الطبقة العاملة هي حركة المستقبل. ان مؤسسي الاشتراكية العلمية لم يكونوا منفصلين عن حركة الطبقة العاملة، لم يكونوا مدرسين هبطوا عليها كي يدلوا بتعاليمهم، لكنهم كانوا عاملين فيها وقادة لها. لقد استنبطوا النظرية من أجل الحركة، وادخلوها الى الحركة، وناضلوا من أجل قبولها وفهمها.

والاشتراكية العلمية، مثل أي نظرية علمية، لا تتطور الا في استخدامها، وتطورها لا يمكن أن يتم الا في حركة الطبقة العاملة، ولن تتحد الحركة وتصبح قادرة على اكتساب السلطة السياسية ما لم تجعل نظرية الاشتراكية العلمية نظريتها، والحزب السياسي بالتالي هو التنظيم الوحيد الذي يستطيع أن يحمل العلم الى الحركة، عن هذا الطريق فقط يصبح في وسع الحزب السياسي أن يقدم القيادة السياسية لحركة الجماهير كي تحصل على السلطة وتبني الاشتراكية.

وحزب الطبقة العاملة يجب أن يبدأ واعيا منذ البداية بخدمة مصالح الطبقة، وكما أوضح ماركس وانجلس في **البيان الشيوعي** فان هذا لا يعني - في حالة الحزب القادر على قيادة الطبقة للحصول على السلطة - أن يقيم سياسته على لا شيء سوى صخب المطالب الجزئية والمباشرة ولكن «أن يضع المصالح المشتركة في المقدمة» وأن «يهتم بمستقبل الحركة

وموقف الحزب هو موقف الطبقة. فهو لا يزعم أنه يتبنى وجهة نظر أحد الآلهة في تكوين أحكامه ولكن وجهة نظر الطبقة العاملة، لكن هذا لا يعني أن على الحزب قبول أفكار العمال أيا كانت، على العكس فان افكارا كثيرة في رؤوس العمال قد غرسها حكامهم، أو هي مجرد انعكاس فج لشروط الحياة المتفسخة وتساعد بدورها على تخليد تلك الشروط، هنا يجب على حزب العمال أن يحاول قيادتهم لتغيير افكارهم، وبالنسبة للماركسية، فان وجهة نظر الطبقة في الأفكار ليست مجرد صدى لمجموعة الأفكار التي يحدث أن معظم أفراد الطبقة يعتنقونها في وقت بعينه ومكان بعينه، وجهة نظر الطبقة في الأفكار تعني الأفكار المتطورة على اتفاق مع المتطلبات الموضوعية للطبقة لتطوير طريقتها في الحياة ووسائلها في المعيشة.

في **الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت** (الفصل (٣)) شرح ماركس أن «العلاقة بين الممثلين السياسيين للطبقة والطبقة التي يمثلونها» تكمن في واقع أن الممثلين يطرحون في افكارهم «نفس المشاكل والحلول التي تدفع المصالح المادية والوضع الاجتماعي ببقية الطبقة نحوها عمليا»، وفي حالة الممثلين السياسيين لطبقة صغار التجار الذين كان ماركس يكتب عنهم، فقد استنتج أن هذا يعني «أن عقولهم لا تمضي الى أبعد من الحدود التي تمضي اليها الطبقة في الحياة»، وفي حالة أفكار الطبقة العاملة فان المسألة هي المضي وراء الحدود أكثر من عدم المضي، فسواء كان معظم العمال يعرفون هذا أو لا يعرفونه فان «المشاكل والحلول التي تدفع المصالح المادية والوضع الاجتماعي» بالعمال نحوها هي مشاكل الخلاص من الاستغلال، والحلول هي أن يكون الانتاج الاجتماعي في خدمة الرخاء الاجتماعي. هذه هي المشاكل والحلول التي يتوجب على الممثلين السياسيين أن يعملوا أفكارهم فيها. وفي حين أن بقية الطبقات مدفوعة لأن تحاول البقاء **داخل** الحدود التي تعيش فيها، وممثلوها السياسيين يضعون على عيونهم الغمامات كي لا يروا أبعد منها، فان الطبقة العاملة عليها أن تحاول **الخروج** عن الحدود التي تعيش داخلها، وعلى ممثليها السياسيين أن يفكروا في المشاكل المناظرة لذلك، والحلول التي تتطلب الالتزام بمنهج علمي صارم.

كان ماركس يعني إذن أن حزب الطبقة العاملة الناجح يجب أن يجعل من نفسه حاملا لنظرية الاشتراكية العلمية، وأن يحافظ عليها، وان يعمل بها، وان يدخلها الى الطبقة، وان يجعل الممارسة مهتدية بها، في كل حركة الطبقة العاملة، وهكذا يمكن أن تصبح مركبا لتحقيق ما اعتبره الشرط الجوهري الاول لانتصار الاشتراكية - **ربط الاشتراكية العلمية بحركة الطبقة العاملة الجماهيرية**.

والبحث العلمي دائما ما يفتح **الامكانيات** أمام الفعل الانساني، وبالنسبة للمهتمين به

فهو ينبئهم كيف يعملون أشياء لم يكونوا ليعرفوا من قبل كيف يفعلونها ، انه يتيح التحقيق العملي لما لم يكن سهل التحقيق حتى في الاحلام ، لانه يكشف عن الشروط الفعلية لتحقيق تلك الأشياء وكيفية تحقيقها .

ويكشف العلم الماركسي للطبقات العاملة كيف يمكن أن تحقق تحررها ، ولم يكن هذا شيئا معروفا قبل أن تدرس العلاقات الاجتماعية دراسة علمية وتتكشف قوانين تطور المجتمع . ان العلم الماركسي يكشف عن الشروط الضرورية للتحرر ، وأحد هذه الشروط أن الحركة يجب أن تقيم ممارستها على النظرية العلمية وأن « الاشتراكية يجب أن تصبح علما » .

وتوضح الماركسية بعد ذلك أن حركة التحرر للطبقة العاملة الحديثة هي الطور الاخير في سلسلة من الصراعات الطبقية بدأت حين ادى تطور الملكية - للمرة الأولى - لانقسام المجتمع الى طبقات متناحرة ، كتب انجلس ملخصا استنتاجات **البيان الشيوعي** في تقديمه الطبعة الانجليزية الصادرة سنة ١٨٨٨ : « يشكل تاريخ الصراع الطبقي سلاسل من التطور حتى تبلغ المرحلة الراهنة ، وفيها أن الطبقة المقهورة والمستغلة ، البروليتاريا ، لا تستطيع أن تتحرر من الطبقة القاهرة والمسنغلة البورجوازية ، دون أن تحرر - في الوقت نفسه ومرة واحدة للابد - المجتمع كله من صور الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراع الطبقي » ، وللتحرر شروطه الضرورية ، ولا يمكن تحقيق امكانيته العملية الا عن طريق الفعل القائم على الفهم العلمي للضرورة ، احد الشروط هو شن الصراع الطبقي ، وشرط آخر هو الاستمرار فيه حتى يتم القضاء الواعي على « صور الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراع الطبقي » .

يطبق العلم الماركسي اذن في السياسة لانه يكتشف لنا **كيف يمكن ان نفوز بتحرير الطبقة العاملة ، وبالتالي نحرر المجتمع كله .**

والآن فان البرهان العلمي - هو برهان بالمعنى السليم . فإذا كان صحيحا فهو صحيح ليس فقط عند بعض الناس ولكن عند كل الناس ، كما أن القضية الصحيحة تبقى صحيحة حتى لو اختار البعض أن يعتقد انها ليست كذلك ، رغم ذلك ، للطبقة العاملة فقط يثبت العلم الماركسي كيف يمكن أن تتحرر ، لانهم هم الناس الذين بحاجة اليه والذين يعنيهم ، وهذا لا يعني أنه صحيحا بالنسبة الى طبقة وليس صحيحا بالنسبة الى سواها . انه صحيح بالنسبة للجميع ، ولكن ليس الجميع مهتمين بهذه الحقيقة . انها تكشف الامكانيات أمام هؤلاء المهتمين بها ، وهي تتطلب فعلهم من أجل تحقيقها ، وما تقول به الماركسية صحيح بالنسبة للطبقات الحاكمة قدر صحته بالنسبة للطبقات العاملة ، بقدر ما تتكبده الطبقات الاولى من خسارة احيانا ، لكنها قدر ما تكشف للطبقات العاملة كيفية تحررها من الإستغلال فهي أبعد ما تكون عن أن تكشف للطبقات الحاكمة كيف تخلد هذا الاستغلال ،

بل هي تكشف لها عن استحالة تلك المحاولة، مثل هذه الحقيقة لا تقبل، ولا يمكن أن تقبل، من جانبها. طبيعي إذن أن يصبح العلم الاجتماعي حين يطبق في السياسة علماً «طبقياً»، وهذا اختلاف آخر أكثر اهمية ـ فهمه ماركس فهماً جيداً ـ من حيث المنهج والتطبيق بينه وبين العلوم الطبيعية.

(٣) مسلك الأحزاب السياسية الماركسية وأهدافها

حسب د. بوبر فان الماركسية تطبق في السياسة (أو يزعم انها تطبق) لا بالكشف عما يمكن عمله، ولكن عما يجب أن يحدث حتما، فماركسية د. بوبر تقيم السياسة على اساس النبوءة، وماركسيوه نوع من الفلكيين السياسيين، فكما يمكن أن يقول الفلكيون: «هناك كسوف سيحدث في الشمس، أضيئوا الانوار»، فماركسيو د. بوبر يمكن أن يقولوا: «الثورة قادمة، ضموا الصفوف».

ولكن في السياسة يجب أن نعتمد أولا وأساسا على الوقائع، على الظروف الواقعية وامكانياتها العملية، فهدف السياسة هو تغيير الظروف، وما تعتمد عليه سياسة الماركسيين فعلا هو التحليل العلمي لظروف المجتمع الحديث، وقد درس ماركس ـ على نحو علمي ـ طابع الاستغلال الرأسمالي وآثاره، وكشف بالتالي عن قضايا الصراع الطبقي في المجتمع الحديث، والامكانيات والبدائل الواقعية والعملية لتغيير ظروفنا التي يفرضها هذا كله، فاما أن تبقى الرأسمالية بكل ما يترتب عليها من استمرار الفقر والقهر والصراعات والحروب، أو أن تواصل الطبقة العاملة نضالها الطبقي حتى هزيمة الرأسمالية وبناء الاشتراكية، وتكشف الماركسية علميا الشروط الضرورية لتحقيق هذا الاختيار الاخير، وتستنتج الخطط التكتيكية والاستراتيجية العملية لتقويض وانهاء «ديكتاتورية البورجوازية» التي تدعم الاستغلال الرأسمالي، واقامة «ديكتاتورية البروليتاريا» من اجل القضاء على العلاقات الرأسمالية في الانتاج واقامة علاقات اشتراكية محلها.

ويعتبر د. بوبر ان طريقة الماركسية في فهم السياسة من حيث هي الصراع الطبقي انما هي طريقة غير علمية الى أبعد الحدود. انه ينحي الطبقات جانبا ويقدم السياسة في اصطلاحات بسيطة، انها «السلطة والسيطرة على السلطة. فبعض الناس يكتسبون السلطة على الآخرين، وهم بالتالي يؤدون أدوار الحكام، والسياسة هي مسألة اكتساب السلطة واستخدامها والسيطرة على استخدامها، والناس حتما يسيئون استخدام السلطة ما لم يكن هذا الاستخدام مقيدا، واهم شيء في السياسة اذن هو تقييد استخدام السلطة، وعلى المحكومين ان يجدوا الوسائل لتقييد حاكمهم بحيث يوقفون سوء استخدامهم للسلطة، ويقول ان السياسات الديمقراطية هي سياسات تقييد المحكومين للحاكمين.

من وجهة النظر هذه يسهب د. بوبر - بعبارات قاسية - في انتقاد العواقب السياسية للخطأ الماركسي في اقامة السياسة على اساس النبوءة، فالماركسيون يعتقدون أنه من المقدر لهم أن يصلوا الى السلطة، وهم لذلك يزيحون كل الاسئلة المتعلقة بالتقييد الديمقراطي للسلطة، او الرقابة الديمقراطية على السلطة، وينادون بالديكتاتورية. وهم اذا نجحوا في محاولاتهم العنيفة لتحقيق ما يعتقدون أنه ارادة القدر، فما سيحدث هو ان تبقى جماعة من الرجال، وربما رجل واحد «قوي» في السلطة، وستتهاوى كل الضوابط او القيود من حول السلطة. لكن لورد اكتون قد حذرنا من ان: «السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة فساد مطلق، وبالتالي فسيكون لدينا ديكتاتورية عنيفة أو طغيان، هنا يبدأ «حكم الرجل القوي» (م. م. ٢ - ص ١٥١) الذي سيبدأ بالقوة في «السيطرة على المصالح والمعتقدات وتنميطها تنميطا جامدا» (ب. ت. ص ٩٠) فيقيم «محاكم التفتيش والبوليس السري» و«تختفي الحضارة» (ت. د. ص ٣٤٤).

وسأناقش في فصول تالية - وبشيء من التفصيل - مسائل حول الديمقراطية والديكتاتورية، وحول المبادىء الديمقراطية المتعلقة بمسلك التنظيمات الشعبية ودورها في تولي الرقابة على الحكومة ومؤسسات الحكومة، وكلها متضمنة في الماركسية على عكس ما يزعم د. بوبر. ويكفي القول هنا بأن د. بوبر يتحدث عن «السلطة» وتقييد السلطة في تجريد عن الشروط الواقعية للمصالح الطبقية والصراع الطبقي والتي يتم في ظلها الاستيلاء على السلطة وممارستها وتقييدها. في حين أن الماركسية - من الناحية الاخرى - حين تناقش المشاكل السياسية - مثل سواها من المشاكل - فهي تلتزم «التحليل العيني للشروط العينية» - ان د. بوبر يتبنى مفهوما مغرقا في التجريد للسلطة السياسية، من حيث هي سلطة بعض الافراد (الحاكمين) على بقية الافراد (المحكومين)، وهو يعتبر هذا «علما» في مقابل تحليل ماركس السياسي للصراع الطبقي الذي يسميه «نبوءة»، مثل هذه المقارنة لا تكشف الا عن اهمال د. بوبر للمنهج العلمي حين يصل لمناقشة السياسة.

وحسب ماركس، فان السياسة في مجتمع منقسم طبقيا هي الصراع الطبقي، والاحزاب السياسية تمثل مصالح الطبقات، وسيطرة الاحزاب السياسية على السلطة او اكتسابها تخدم مصالح طبقية، وعلى حزب الطبقة العاملة ان يحاول اكتساب السلطة واستخدامها لاعادة تشكيل المجتمع على أسس الاشتراكية، والاحزاب السياسية للطبقة العاملة يجب عليها - وهي تستطيع - ان تقود جماهير الناس لبناء عالم جديد، في صراع ضد القديم، وتقوم سياستها على تقديم القيادة السياسية للصراع من اجل انهاء استغلال الانسان للانسان.

وهذا على وجه العموم ما فعلته وما تفعله الاحزاب السياسية التي تضع سياساتها على اسس الماركسية، وقد شكل الماركسيون من خلال الممارسة خطوطا هادية لمسلك احزاب

الطبقة العاملة، ان على الحزب ليس فقط ان يعلم الناس الافكار الاشتراكية، ولكن ان يقود حملة من اجل السياسات الاشتراكية، . . . وان يحرضهم في اماكن العمل والتواجد ضد كل صور الظلم، وان يقدم القيادة العملية للتنظيمات الجماهيرية، وحين يتم الاستيلاء على السلطة يصبح الحزب نفسه هو التنظيم الجماهيري القائد، يتم من خلاله ممارسة السلطة وتقييدها معاً. وعلى الحزب كذلك ان يدرب الهيئات القيادية، والقادة الأفراد الذين تستطيع الحركة أن تثق بهم في النضال ضد الطبقات المستغلة، والذين تستطيع أن تضعهم في مناصب الحكم حين يتم القضاء على سلطة الطبقات المستغلة.

ويثير د. بوبر اعتراضات قوية على انشطة الاحزاب السياسية الماركسية، ومن الطبيعي الا يكون أي من هذه الاعتراضات جديدا، فهو يرى ان أي حزب سياسي يقيم سياسته على اسس الماركسية انما هو خارج الحظيرة في أي مجتمع متحضر، ويرى ان السماحة التي يمارسها الديمقراطيين من حيث مبدأ السماح بالتعبير عن الرأي لا يجب ان تمتد مظلتها فتشجع الانشطة المخربة للشيوعيين.. «في الديمقراطيات لا يجب ان تمتد الحماية الكاملة للاقليات الى اولئك الذين يخرقون القوانين، خاصة الى الذين يحرضون الآخرين على الاطاحة بالديمقراطية عن طريق العنف.» (م. م. ٢ ـ ص ١٦١)، فالشيوعيون الذين يعتبرون أن ديكتاتوريتهم قدر مقدور، وانها تمثل اكتمال تحقق مصير الانسان التاريخي، لا يأبهون كثيرا بالقوانين، ويحاولون عن طريق العنف وخرق القوانين تحقيق ما يعتقدون أنه رسالتهم التاريخية ـ وما هو أسوأ من ذلك أن تلك الأحزاب اذا وصلت الى السلطة بدأت في «فرض نمط جامد موحد على المصالح والمعتقدات» وأقامت «محاكم التفتيش والبوليس السري» لذا فانها يجب ان تسحق دون هوادة.

ويجب علينا في الحقيقة ان نعترف بأننا مذنبون في معارضة القوانين التي تحمي الطبقات المستغلة، اما فيما يتعلق بالعنف والخروج على القوانين، فان قيام الاشتراكية لا يعني احلال العنف واللاقانون محل القوانين، لكنه يعني اصلاح القوانين، ومرة اخرى ففي اقامة مجتمع الاشتراكية لا شك ان «المصالح» «سيفرض عليها نمط موحد» الى الحد الذي يختفي عنده التباين في المصالح مثل هذا القائم بين الرأسماليين والعاملين مقابل أجر، وهذا القائم بين الرأسماليين المتنافسين، كي يقوم اتحاد اكبر في المصالح، ويجب على السلطات ان تحاول ـ عن طريق التعليم والدعاية «اشاعة المعتقدات التي تتفق والمصالح الاشتراكية ومعارضة المعتقدات التي تقف في وجهها، ولا بد ـ بطبيعة الحال ـ من وجود قوة بوليسية قادرة على الدفاع عن النظام الاشتراكي ضد محاولات تخريبه أو الاطاحة به. والاعتراضات هي ـ على اي حال ـ على النضال ضد الاستغلال، وعلى القوانين التي تحول دون الاستغلال، وعلى معارضة المعتقدات العالقة بالافكار والتي تنتمي الى النظام القديم وتحمي مؤسساته، وعلى اتخاذ اجراءات بوليسية لحماية الجديد.

لكن د . بوبر في نفس الوقت الذي يردد فيه كل لعنات الدعايات المضادة للشيوعية ، يجتهد في أن يبقي لنفسه ظلا من الموضوعية العلمية ، فهو لا يقول بأن الشيوعيين قوم من الاشرار يهدفون للحصول على السلطة لانفسهم والاضرار بزملائهم من البشر ، لكنه يؤكد المرة بعد المرة ان كثيرين من الشيوعيين مخلصون ذوو نوايا حسنة ، يهدفون لتحقيق السعادة الشاملة ، لكن الشر يأتي لان النتائج الفعلية للعمل على المباديء الشيوعية تختلف اختلافا شاسعا عن النوايا الشيوعية ، انهم يهدفون لأن « يأتوا بالفردوس الى الارض » لكنهم ينجحون فقط في أن « يحيلوا الارض الى جحيم » ، والماركسية هي قضية ، « تحليل الاضداد غير المتعمدة للافعال الانسانية المتعمدة » ، في كل الاحوال ، وبالضرورة ، ونتيجة التعاقب الموضوعي للسبب والنتيجة . فان نتيجة ارساء السياسة على أساس النظرية الماركسية لا بد أن تؤدي الى عواقب شريرة .

ويرى د . بوبر أن ايمان ماركس المزعوم بالقدرية التاريخية جعل الشيوعيين يعتبرون أنفسهم معصومين من الخطأ ، اختارهم القدر لتحقيق الرسالة ولسحق كل معارض ، وفي هذه الحالة لن يأبه الشيوعيون بالنقد ، ولن يعرفوا الرحمة ، ولن يتعففوا عن وسيلة من وسائل العنف لتحقيق أهدافهم ، ثم هم يحتقرون كل مناهج الديمقراطية التي تعني التشاور والمناقشة والالتفات لما يقوله الآخرون ، هم بذلك يفضلون الديكتاتورية الارهابية - وهم أنفسهم الذين يقعون ضحاياها - « للرجل الشيوعي القوي » أو الجماعة من القادة النهمين للسلطة .

من الواضح أنه يفكر أن هذا ما حدث في الاتحاد السوفييتي ، وهو تحذير بشع لبقية الانسانية ، اما ان كل شيء لم يكن على ما يرام في الاتحاد السوفييتي ، . . . وان الشيوعيين قد ارتكبوا من الآثام ما سبب عناءا عظيما وغير ضروري لآلاف الافراد ، فتلك واقعة غير ثابتة ولا سبيل الى تصديقها ، لكن د . بوبر يوحي لنا أن نفهم أن تلك الآثام « حتمية » انه هو نفسه « بنتائجه غير المتوقعة » الذي يحاول اقناعنا بمبدأ الحتمية ، حتمية أن خيبة الآمال الاشتراكية الثورية اذا لم تسحقها الهزيمة ، فان الطغيان الذي لا بد أن يعقب الانتصار الثوري سيؤدي ، بها الى الاحباط الكامل . لكن د . بوبر - بطبيعة الحال - ليس « من أصحاب النزعة التاريخية » انه فقط يقدم « تنبؤاً مشروطا » : اذا وضعت مرجلا على النار فسيغلي ، واذا وضعت الماركسيون في الحكم فسيصبحون طغاة سفاكين للدماء .

ان ما يستنبطه الماركسيون من النظرية الماركسية في العلاقات الاجتماعية وكيفية تغييرها انما هو **هدف عملي** للفعل السياسي ، واستراتيجية وتكتيكات النضال السياسي ، المستمدة من معرفة الشروط الضرورية لتحقيق الهدف . ان الماركسية تقدم الاشتراكية كبرنامج سياسى ، والماركسية اشتراكية علمية لانها تقيم برنامجها السياسي الاشتراكي على أساس عرض موضوعي للوقائع ، لا على اي أساس اسطوري حول قدر الانسان ، ولأنها تقدم مشروعا لاشباع المصالح الواقعية لا مثالا طوباوياً .

وقد قال ماركس وانجلس أن « التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقي »، وهذه قضية تصدق على التاريخ منذ بدأ الانقسام الطبقي في المجتمع الانساني، وهي لا تتفق مع أي مبدأ « ذي نزعة تاريخية » حول الأحداث التي تتحرك بفعل ضرورة لا يمكن انتهاكها حسب نمط جاهز معد سلفا، لان الصراع الطبقي يشنه أفراد من البشر في شروط العلاقات الاجتماعية التي يجدون انفسهم فيها، وكما أيقن ماركس وانجلس في كل مرة حاولا وصف صراع طبقي فعلي، فان الاحداث الواقعية تبدأ بفعل شخصيات وانفعالات الافراد المشاركين فيها، المشروطة بظروف العصر والمؤثرة فيها. وفيما يتعلق بدور احزاب الطبقة العاملة في الاحداث، فان ما تفعله متأثر بظروفها وبمرحلة التطور السياسي، بما في ذلك اوهامها واخطاؤها ومخاوفها وتعصبها، وليس بفضل مرسوم قدري تفضل فمنحهم معرفة معصومة، اما كيف نجحوا في تحقيق اهدافهم، ما الأخطاء التي ارتكبوها، وما الهزائم التي عانوها، فكل هذا تقرره اسباب انسانية عديدة متشابكة، يمكن للمؤرخين ان يتقصوها اذا بحثوا عنها.

وللانتصار في معركة التحرر يجب أن **ينظم** الناس انفسهم وان **يتعلموا من التجربة**. عن هذا العنصر من عناصر الضرورة السياسية تأتي الاهمية الحيوية لدور الأحزاب السياسية للطبقة العاملة. أولا، تحتاج الحركة **قيادة حسنة التنظيم**، تقود (كما أوضح **البيان الشيوعي**) بفضل « الفهم الواضح لخط السير، وللشروط وللنتائج النهائية العامة للحركة البروليتارية ». وثانيا، تحتاج الحركة الى قيادة تركز في ذاتها دروس تجربة الحركة، بحيث يمكن من خلالها للحركة كلها أن تتعلم من التجربة. وعن طريق الحزب السياسي فقط تستطيع الحركة أن تخلق مثل هذه القيادة.

ان الأحزاب السياسية الاشتراكية بحاجة لأن تتعلم كيف تقود، وأن تتعلمه على نحو منظم، وفي هذه الحالة فان لدينا الكثير مما تعلمنا تجربة الثورة الروسية، تجربة رائعة قدر ما كانت عسيرة.

فبعد نجاح الثورة أصبحت الفكرة التي تلقي القبول دون مناقشة أكثر وأكثر هي أن هذه الثورة نموذج أي ثورة اشتراكية تحدث في المستقبل، وأنه في كل مكان يجب أن تقوم السوفييتات وأن تستولي على « السلطة كل السلطة »، وأنه في كل مكان يجب أن يشيع استخدام الاجراءات الاضطرارية لسحق المعارضة على نحو ما حدث في سنوات الحرب الأهلية، وأنه في كل مكان يجب أن يحتكر الحزب الشيوعي السلطة عن طريق نظام سياسة « الحزب الواحد ». وعلى أي حال فقد كانت فكرة أن ثورة ١٩١٧ هي النموذج على خلاف مع تعاليم سابقة عن تعدد الطرق الممكنة نحو الاشتراكية، وعن « الحلول الوسطى » والعلاقات المتبادلة بين الأحزاب، تعاليم قال بها ماركس نفسه ومن بعده لينين، ونتيجة لهذا ـ وبواسطة ضغط الأحداث لا بواسطة كشف جديد لحكمة سياسية كانت غائبة ـ

أصبح الفهم يتزايد بأن « كل السلطة للسوفييات » ليس الطريق الوحيد الى الاشتراكية، وأن سحق المعارضة لم يكن الطريقة الوحيدة (وهي عادة ليست أفضل الطرق) لمواجهة اختلاف الاراء، وأن على الحزب الشيوعي أن يبحث عن تفاهم يصلح أساسا للعمل مع مختلف الاحزاب الاخرى بدل أن يواجهها كلها في سعيه للاحتكار السياسي.

هذا التفاهم الافضل تم الوصول اليه قبل فترة من حدوث ما يسمى « بكشوف » المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي عن ما يسمى مساويء الحكم التي حدثت في ظل النظام الذي يقوده ستالين.

بعدها أصبح من الواضح بما يكفي أن الثورة الروسية قد اعقبتها بيروقراطية واجراءات في أساليب الحكومة وأخطاء في الادارة الاقتصادية، عوقت البناء الاشتراكي ولم تساعد عليه. وقد حدثت هذه الاشياء نتيجة سوء استخدام السلطة وسمح باحداثها هذا الخروج على المسلك الديمقراطي في بعض المنظمات الثورية.

على أن « كشوف » المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي بدأت فقط ولم تكمل تعرية الشرور التي أعقبت الثورة، فما أقل ما قيل عن نظام معسكرات الاعتقال، وكيف أضاف العمل الاجباري الى جانب عمل العمال الاحرار المندفعين بحماس أصيل للعمل في تلك المؤسسات العملاقة للبناء الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي.

وحسب د. بوبر فان هذا كله كان حتميا لمحاولة تطبيق المذهب الماركسي في الثورة الاشتراكية، وقد وجد أخيرا مناصرا قويا في شخص الكسندر سولجنتسين الذي أكد أن الشرور التي وصفها في روايته « أرخبيل الجولاج » ليس مرجعها شرا خاصا تميز به ستالين وحده، بل مرجعها أنه ينفذ تعاليم لينين الذي ينفذ بدوره تعاليم أستاذه كارل ماركس.

هكذا يحذرنا د. بوبر (ويردد سولجنتسين التحذير) بأننا ما لم نواجه الماركسيين والاحزاب الماركسية ونقضي عليها فستعود لنا هذه الاهوال، لأنها النتائج الحتمية للماركسية في التطبيق. و د. بوبر يعتقد أن ما لم يحدث ويتم عمله انما يصدر ـ على نحو حتمي وأوتوماتيكي كامل ـ لأن الناس قد اعتنقت نظريات معينة، لا أن النظريات يتم استنتاجها أولا ثم اعتناقها، وغالبا ما يتم بعد ذلك حرفها وتشويهها، بالنظر الى الظروف التي يواجهونها وبالنظر الى ما يفعلونه تحت ضغط تلك الظروف، وهذا بطبيعة الحال يعفيه حتى من النظر الى ما يعتبره الماركسيون ضروريا كي يتعلموا من التجربة الروسية، عن طريق تحليل مكونات هذه الشرور والمساويء، وكيف برزت، وكيف أعاقت وشوهت عملية بناء الاشتراكية، وأساليب علاجها.

وهو في الوقت نفسه يسقط من الاعتبار أي نظر الى حقيقة أن الفاشية والامبريالية قامتا باشاعة كل أشكال العنف وتنظيمها على نطاق واسع. وهو بدل ذلك يدين العنف الذي

هو نتيجة حتمية للمذهب الماركسي « عن الديكتاتورية » ، ومن ثم يستنتج أن العلاج الشامل هو « الديمقراطية » على النمط الذي يتصف بممارسة العنف والديكتاتورية عادة فيما يسمى « بالعالم الحر » .

وقد يكون من حق د . بوبر أن يتفاخر بأنه قد أدان الممارسات السيئة التي كان الماركسيون مسؤولين عنها ، في وقت أخفق فيه معظم الماركسيين في ادانة هذه الممارسات أو التماس العلاج لها . حسنا فليفعل! . لكن من حق الماركسيين أن يفخروا بحقيقة لا ريب فيها وهي أنهم استطاعوا اقامة أساس اقتصادي راسخ لبناء الاشتراكية ، وسط القتال مع الاعداء في الداخل والخارج ، وعلى نحو دحض كل تكهنات المعادين للماركسية . وفي الحقيقة فان ما نتعلمه من الثورة الروسية لا يدور في المقام الاول حول اخطاء وعواقب مساوىء الحكومة الاشتراكية ، لكنه يدور أولا وأساسا حول امكانية التخطيط الاشتراكي والبناء الاشتراكي ، وحول قوة العمل المنظم ، وحول الامكانيات الواقعية لاحلال الاشتراكية محل الرأسمالية . وخارج الاتحاد السوفييتي من حقنا أن نفخر بأننا قدمنا الدعم غير المحدود للبلد الاشتراكي ، قاومنا اعداءه ورفضنا الانضمام اليهم ، وناضلنا ضد كل صور الظلم والقهر والعنف في الرأسمالية ، حتى تلك التي عرضتنا للاتهام بأننا مشاركون في الظلم والقهر والعنف من جانبنا .

ومن حق الماركسيين أيضا أن يفخروا بأنهم شرعوا في تصحيح الاخطاء التي ارتكبتها الحكومة الاشتراكية الاولى ، وفي ضمان أن هذه الاخطاء لن تتكرر ، لا بالطريقة التي ينصحنا الكثيرون باستخدامها كدواء « للاستبداد » ، وهي على التحديد الاطاحة بالحكومة الاشتراكية ، ولكن بوضع مناهج الحكومة الاشتراكية أكثر وأكثر في اتفاق مع تعاليم الماركسية .

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن رواد الاشتراكية كانوا يسلمون دون مناقشة بقضية أن الثورة الاشتراكية أميل لان تحدث أولا في البلاد الصناعية المتقدمة ، وقد تصور ماركس نفسه امكانية حدوث أول اختراق لحصون العدو في روسيا المتخلفة ، وهذا ما حدث بالفعل ، أما الثورات الناجحة التي كان متوقعا أن تتلو هذا الاختراق في البلاد الصناعية المتقدمة فاما انها لم تبدأ أو أنها لقيت الهزيمة ، ذلك أن أحزاب الطبقة العاملة الكبرى لم تكن فقط غير مستعدة للعمل الثوري ، بل كانت تعارضه معارضة نشيطة ، ووجدت الطبقة الرأسمالية مجالا واسعا للمناورة السياسية ثم لتعزيز حكمها وتدعيمه . كان على الاشتراكية أن تبني في بلد واحد فقط محاصرة في بيئة رأسمالية تعاديها عداءا لا يعرف الرحمة . وتروتسكي الذي أخطأ أولا في قوله بأن هذا لا يمكن أن يحدث على الاطلاق كان على صواب حين تنبأ بأن هذه المحاولة لو حدثت لكانت نتائجها شيئا يختلف كل الاختلاف عن الصورة السابقة

لمجتمع اشتراكي ينعم بالعدل والرخاء. في تلك السنوات تمت التضحية دون هوادة براحة الفرد وحقوقه واختياراته، وحين حدثت هذه التضحية لم تكن استعادة ما ضحى به أمرا هنيا أو سريع الحدوث. فضلا عن ذلك فان نفس نجاح الاتحاد السوفييتي جعله قوة عظمى في العالم، بكل تناقضات سياسات القوة العظمى.

وقد حققت عملية الاصلاح التي بدأت في الاتحاد السوفييتي بعد موت ستالين تغيرات راديكالية في أساليب الحكومة والادارة الاقتصادية بسرعة نسبية. في الوقت نفسه يجب الاقرار بأن اصلاح كل الاخطاء لم يمض دون عقبات وتراجعات، وأن حرية القول والنقد، وحرية الحصول على المعلومات، وحرية الحركة، كلها تتحقق. وفي ٦٧ - ١٩٦٨ أعلنت الحكومة الاشتراكية الاصلاحية في تشيكوسلوفاكيا «برنامجا للعمل»، لا يهدف فقط الى الاصلاح في ادارة الاقتصاد الاشتراكي، بل وكذلك إلى استعادة الحقوق الفردية والحريات التي كانت قد اختفت في ظل النظام السابق. إن مفهوم النظام الاشتراكي الذي تتضمنه هذه الاصلاحات انما يصدر مباشرة عن تعاليم الماركسية الاصلية، والحقيقة أيضا أن هذه التعاليم التي تلتزمها الاحزاب الشيوعية المستقلة، وهي تضع سياساتها في اطار ظروف تختلف عن تلك التي كانت قائمة في ١٩١٧، هي التي تميل لأن تحمل - على المدى الطويل - ثمار تحقيق شيء يماثل المجتمع الاشتراكي الذي تصوره الرواد الاوائل وتطلعوا نحوه بأمل.

ويبدو أن د. بوبر نظر الى الممارسات الخاطئة في الاتحاد السوفييتي وهو يكتب كتابيه المجتمع المفتوح واعداؤه، وبؤس النزعة التاريخية من حيث هي أدلة على صدق ما يؤكده من أن الماركسية تعني الاستبداد، وفضح هذه الممارسات الخاطئة في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي يمكن اعتبارها دليلا اخيرا يقدمه الماركسيون أنفسهم، لكن د. بوبر قد أكد لنا أن المهم ليس التحقيق بل قابلية الدحض، وما حدث قد اثبت في النهاية زيف مزاعمه هو، وهو يستطيع أن يذكر ما يشاء من الوقائع التي «تؤكد» قوله بأن الحكومة الشيوعية هي حكومة استبدادية، فالتطورات الفعلية في البلاد الاشتراكية ذاتها، وتطور النضال من أجل الاشتراكية خارج حدودها انما تدحض هذا القول. كذلك فان تعاليم ماركس الحقيقية تدحض مزاعمه بأن الماركسية مذهب يقول بقدرية تاريخية تدعو الى الاستبداد والعنف.

ولا يتيسر الحكم العقلاني على السياسات الماركسية الا بأن نضع في الاعتبار - الى جانب أشياء أخرى - المعرفة الكاملة بتاريخ الأحزاب الماركسية، ما فعلته وما تفعله. لكن د. بوبر يفضل - حين يصر على مغالطة «المنهج التاريخي» - أن يقيم حكمه على أساس تأكيدات جارفة حول ما يعتبره جوهر التعاليم الماركسية. والماركسية عنده أساسا دوجماتية معادية للديمقراطية، وفي حين أنه هو الذي يفسر أحكامه بالرجوع الى «جوهر

الأشياء » فانه يسوق حجته على نحو يتهرب به من القابلية للدحض: اذا ثبت الخطأ على حزب شيوعي فهو يعمل وفق طبيعته، واذا أحسن حزب آخر فهو على غير طبيعته فقط.

على أن الطريقة التي تسلك الاحزاب الماركسية وفقا لها، وتتطور، تقدم الدليل على كذب ما يقوله عنها، لقد ساق أمثلة محدودة لاثبات دعواه، وأهم الأمثلة التي ساقها يستحق ملاحظة عابرة، فقد وقف بشيء من الاسهاب عند سياسات الاحزاب الماركسية نحو الفاشية وقت صعود هتلر الى السلطة في ألمانيا، ويقول لنا أن « الشيوعيين لم يقاتلوا حين استولى الفاشيون على السلطة » لأنهم حسبوا أن ديكتاتورية الفاشية « انما ستؤدي الى تقريب موعد الثورة... ثم.. ما دام من المحتم أن تحدث الثورة فلا يمكن أن تكون الفاشية سوى احدى وسائل التعجيل بحدوثها.. ». (م. م. ٢ - ص ١٦٤ - ١٦٥).

ومن المعترف به أن ثمة قدرا من « تزييف التاريخ » قام به الماركسيون أنفسهم، لأهداف تتعلق بالمجادلات (رغم أن هذه المجادلات لا تؤدي الى تقدم قضية الماركسية)، ومهما يكن في هذا الامر من سوء فلن يقارن بسوء تزييف التاريخ من جانب أعداء الماركسية، والذي يعتبر المثال السابق نموذجا له. ان المنهج الماركسي في دراسة ما حدث يصحح السجل التاريخي، في حين تزيفه الدعاية المعادية للشيوعية.

ويثبت لنا تاريخ حركة العمال الدولية أن تقدم الأحزاب الماركسية لم يكن أبدا ذلك التقدم المنتصر « لخط الحزب » المعصوم عن الخطأ والصادر عن مذهب القدرية التاريخية الذي يحاول د. بوبر أن يدسه علينا. ثمة أخطاء كثيرة في الحساب حدثت، وثمة تراجعات كثيرة حدثت وخيانات كذلك للناس والمبادىء، كما يمكن أن يحدث في الحياة الواقعية، غير أن وجهة النظر الماركسية التي ترى أن « التاريخ معنا.. » أو أن الاحزاب الشيوعية لا يمكن القضاء عليها أو أن النصر من نصيبها في النهاية، - وجهة النظر هذه تجد مبرراتها في الشروط الواقعية للصراع الطبقي في العالم الحديث، ذلك أنه « **ما هو ضروري عمله سيتم عمله في النهاية** »، وفي شروط الرأسمالية فان تطور الاحزاب الثورية واستمرار نضالها حتى القضاء النهائي على استغلال الانسان للانسان هو ضرورة، كذلك الوقوف في وجه الاستغلال، ومقاومة الظلم، ومعارضة الحرب والتهديد بالحرب النووية الآن، ومواصلة النضال الاقتصادي والسياسي حتى يتم تنظيم المجتمع بحيث يصبح قادرا على استخدام المصادر الانسانية لتحقيق الرخاء الانساني. ونحن لا بد ان ننظم صفوفنا من أجل تحقيق هذه الأهداف، اذا حدثت أخطاء يجب أن نعمل على تصحيحها، واذا حدثت هزائم يجب أن يستمر النضال.

وفي حركة العمال الاوربية حدث أن سيطرة السياسات الاصلاحية قد واجهتها نشأة احزاب ثورية أصيلة هي الاحزاب الشيوعية، وجاء انتصار الثورة الروسية عاملا حاسما

أدى الى نمو وصلابة الحركة الشيوعية الدولية والى تطور الحركة العظيمة للتحرر من الاستعمار في كل أرجاء العالم المستعمر، لكن الشروط تتغير بتغير الزمن، والشروط القائمة الآن ليست هي التي كانت قائمة قبل الحرب العالمية الثانية، وعلينا أن نضع سياسات جديدة تتفق والشروط الجديدة.

بعد الثورة الروسية تأسس «الكومنترن»، ومع تأسيس هذا الذي كان يفترض أنه القيادة الواحدة الرسمية للثورة في العالم كله نمت فكرة أن كل الأحزاب الشيوعية يجب أن تتوحد في استراتيجية ثورية واحدة في العالم كله، ويعد الدفاع عن الاتحاد السوفييتي عنصرا مركزيا في هذه الاستراتيجية، وعلى هذه الأحزاب أن تنفذ الاستراتيجية كما يضعها لها المركز الثوري الأعلى، وربما كان من الصعب تصور قيام الاحزاب الشيوعية واكتسابها القوة والصلابة دون قيام الكومنترن، لكن ما حدث بعد ذلك هو أنه قد أصبح واضحا أن الكومنترن لم يقدم العون للأحزاب الشيوعية في قيامها وممارسة مهامها في مختلف البلاد فقط، لكنه غالبا ما أساء قيادتها على نحو خطير، وقاتل أحيانا بفرض تكتيكات وشعارات لا تلائم ظروفها. كل هذا قد غذى الدعاية ـ التي لا تزال تتردد حتى اليوم ـ بأن الأحزاب الشيوعية ليست أحزابا وطنية على الاطلاق لكنها «عميلة» لموسكو، تعمل بأوامر تأتيها من الخارج. هذه الحقائق جاء الاعتراف بها على نحو فعال (رغم أن التقارير الشيوعية «الرسمية» لا تزال حتى اليوم تنفر من التسليم الصريح بها) حين انفض الكومنترن اثناء الحرب العالمية الثانية.

من ذلك الحين أصبحت الاحزاب الشيوعية تطور فهمها السياسي، وسياساتها.

وقد تغيرت الشروط في البلاد الصناعية الرأسمالية، تغيرت العلاقات الاقتصادية والطبقية بطرق عدة، والطبقة العاملة ذاتها الى جانب الطبقات الأخرى والعلاقات بين الطبقات قد تغيرت كلها حتى أن مصطلح «البروليتاريا» القديم (والذي كان يطلق على الطبقة معدمة الملكية في روما القديمة) لم يعد له أي مدلول دقيق، كذلك فتلك الصفوف الغفيرة لما كان يطلق عليه «البورجوازية الصغيرة» لم تعد كما كانت من قبل، والطبقة الرأسمالية نفسها لم تعد بالضبط ما كانت عليه. وفيما مضى كان الماركسيون يتحدثون عن «البروليتاريا» وعن «حلفائها»، و«الحلفاء» الرئيسيون هم الفلاحون، رغم وجود قطاعات من البورجوازية الصغيرة في المدن يمكن أن تعد أيضا ضمن «حلفاء البروليتاريا». أما الآن ـ خاصة في أوروبا الغربية ـ فقد أصبح الثقل يتركز على النضال الديمقراطي المشترك والمصالح المشتركة لأعرض قطاعات الجماهير ضد السيطرة المحكمة للاحتكارات الرأسمالية متعددة الجنسيات، ومن ثم فان مفهوم «النضال الطبقي للبروليتاريا» ودعمه من جانب حلفاء من طبقات أخرى لا يكاد ينطبق على هذا الأمر كما كان ينطبق من قبل، واذا كان دور الطبقة العاملة الصناعية هو الدور القائد والذي يحدد ايقاع المسير، واذا

كانت للطبقة العاملة أن تصبح « الطبقة الحاكمة » فليس معنى هذا أن تحتكر لنفسها السلطة السياسية فيما عرف « بديكتاتورية البروليتاريا » .

وفي اتساق مع تمثل هذه التطورات ، وصل الحزب الشيوعي البريطاني أولا (في ١٩٥١) ـ ثم تبعته أحزاب أخرى في أوروبا الغربية ـ الى استنتاج أن الحكومة الاشتراكية لا تعني تصفية كل الأحزاب عدا حزبا واحدا للطبقة العاملة ، وأنه يمكن استمرار بقاء أحزاب مختلفة تمثل مصالح ووجهات نظر متباينة داخل اطار ديمقراطي ، وعملية تعدد أحزاب « الحكومة والمعارضة » لا يمكن ايقافها مرة واحدة بانتقال السلطة عن الأحزاب الرأسمالية ، وهذا في ذاته قد لا يتحقق بالضرورة بضربة واحدة . ويزداد الاعتراف بدور العاملين المهنيين والعلميين و« المثقفين » على وجه العموم ، على نحو ما تمثل في شعار « وحدة قوى العمل والثقافة » الذي رفعه الحزب الشيوعي في اسبانيا ، كذلك يتم التأكيد دائما على ضرورة التحرر من تدخل الدولة في الابداع الفني ، وفي العلم ، وفي كل أنشطة العمل الثقافي . واتساقا مع هذا كله فان تعبير « ديكتاتورية البروليتاريا » لم يعد اليوم الشكل الوحيد ليندرج في برنامج حزب شيوعي ليعبر عن مفهوم الحزب الشيوعي لنظام الحكومة الاشتراكية* .

هذه التطورات ينظر اليها أحيانا باعتبارها مناورة مكيافيلية من جانب أحزاب شيوعية معينة في مزايدة لاكتساب الشعبية والانتشار ، وهذا لا يعني سوى فهم تطور أفكار وسياسات الشيوعية في ضوء واحد مستمد من الممارسات الخادعة لأحزاب الرأسمالية التقليدية ، وقد يعترض معترض هنا : ألا يعني هذا انكارا للماركسية من جانب الأحزاب الشيوعية . . ألا يعني هذا تهاوي الماركسية عمليا ونظريا معا؟ ان ما يعنيه هو أن الأحزاب الشيوعية ماضية في فهم التطورات الاجتماعية وفي وضع أطر سياساتها حسب المبادىء العلمية للماركسية . لقد كانت الثورة البورجوازية في الماضي عملية طويلة ، كذلك فالثورة الاشتراكية ـ على نطاق العالم ـ عملية طويلة جدا ، تتصف بالتطور المتفاوت وبمراحل متمايزة من التطور ، وليس كل ما قاله ماركس في القرن التاسع عشر يبدو صحيحا في الجزء الاخير من القرن العشرين ، كما لا يتحقق كل ما تنبأ به ، وهذا لأسباب نستطيع فهمها اليوم ـ حينما ننظر الى الوراء ـ على نحو أفضل .

ان ما تمثله هذه الأفكار والسياسات الجديدة فعلا هو التأهب الضروري للتحول الثوري الذي تنبأ ماركس بحدوثه في البلاد الصناعية المتقدمة .

---

* هنا يعبر المؤلف عن وجهة نظر خاصة بالحزب الشيوعي لبريطاني.

ويقال أن هذه الأفكار والسياسات تمضي « معارضة » لكثير مما قال به الشيوعيون وعملوه في الاتحاد السوفييتي، ونحن سنبقى مدافعين عن الاتحاد السوفييتي ضد أعدائه والمنتقصين من قيمته، أو الدول الاشتراكية الأخرى، سواء كانت سياساتها الداخلية متفقة أو غير متفقة مع كل شيء نود أن نراه متحققا في الاشتراكية، ولكن ليس ما قيل وعمل في الاتحاد السوفييتي يعتبر الآن قانونا ملزما لما يقوله ويعمله الشيوعيون الذين يستهدفون تحقيق الاشتراكية في بلادهم. ان الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي كانت أول اختراق للحصون، والثغرة التي فتحت الطريق أمام الثورة العالمية، ولقد قام النظام السوفييتي هناك بحيث لا يمكن قلبه، وهذا كسب للسلطة يجب الدفاع عنه والتمسك به من جانب الحركة الاشتراكية في العالم كله، وهو بدوره يقدم الدعم والقوة لهذه الحركة في كل البلاد، لكن الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي - رغم كل ذلك - ليست هي نقطة النمو الآن التي ستبدأ بها المرحلة التالية من الثورة.

ومع تشكيل الأحزاب المختلفة لسياساتها نشأت - كما يمكن أن يكون متوقعا - ليس فقط التعاون والاتفاق فيما بينها، بل والاختلافات كذلك. مثل هذه الاختلافات لا ترجع فقط الى منازعات ايديولوجية، ولا الى اختلاف سياسات مواجهة احتياجات المراحل المختلفة للتطور الاقتصادي والسياسي، بل وللاختلافات القومية أيضا، وهذه الاختلافات ناشئة عن الطرائق المختلفة التي تحاول من خلالها الأمم المختلفة الدفاع عن مصالحها القومية وسيادتها القومية، وأيضا لاختلاف طرائق العمال في تلك الأمم في الدفاع عن مصالحها كذلك. وأكثر هذه الاختلافات الآن خطورة - دون شك - هو الصراع بين الحزبين الحاكمين في الصين والاتحاد السوفييتي، وقد كان من المظنون في الماضي أن الدول الاشتراكية ستتلاحم أوتوماتيكيا من أجل مصالح الطبقة العاملة كلها، وأن الطريقة التي ينظرون بها نحو تلك المصالح واحدة وغير قابلة للانقسام، لكن هذه التجربة توضح لنا أن مثل هذا الامر لا يمكن أن يؤخذ مأخذ المسلمات، ولا يستطيع أحد أن يقطع بما سينتهي اليه هذا الصدع في النهاية، لكن ما هو مؤكد هو أنه يتطلب كل الجهود من أجل التئامه، لأن الأحزاب الشيوعية يمكن أن تختلف، لكنها يجب أن تظل عاملة - في الوقت نفسه - لتحقيق التفاهم المتبادل وتسوية الخلافات، فليحترم كل حزب حق الآخر في تحديد سياساته وفق ظروفه، لكن القضية المشتركة بحاجة ملحة الى تضامنها جميعا ضد الامبريالية وللدفاع عن كل الحركات والمنظمات الشعبية في كل مكان ضد الفاشية وقهر العسكر والقمع ذي الطابع العسكري.

لكن ما اختفى أخيرا هو سراب حركة شيوعية عالمية واحدة « متماسكة ومتراصة » توجهها سلطة مركزية، هي الوصية على مذهب واحد رسمي لا يمكن الخروج عليه.

وليس ثمة الآن - ولم يكن ثمة من قبل - « مذهب أو معتقد » جاهز نتمسك به، ولا

قيادة خصصها القدر لتقود خطانا على الطريق المستقيم وتحمينا من الزلل، فما يجب الاعتماد عليه - الآن ودائما - انما هو تطور الفكر العلمي الواضح في السياسة، الذي يضع الظروف وتغير الظروف في الاعتبار، حول هذا علينا أن نقيم دعائم وحدة العمل بين صفوف اليسار، وعلى تداول الآراء الديمقراطية والجهد المنظم لبناء احزاب ثورية فعالة يتوقف مصير الانسانية في القضاء على استغلال الانسان للانسان، فهو - بتعبير ماركس - مواصلة «آلام الميلاد» وقسوتها لعالم جديد.

النقطة الرئيسية هي أن النمط الرأسمالي للانتاج - مع السلطة الرأسمالية الاقتصادية والسياسية - لا يمكن الا أن يستثير ضده النضال من جانب الطبقات المقهورة والمستغلة، ولا بد لهذا النضال من قيادة، والماركسية تجسد المبادىء العلمية في القيادة. ما يجب اذن هو بناء أحزاب ماركسية تقوم - من خلال التجارب الصعبة والمريرة غالبا - بتطوير الماركسية فكرا وممارسة.

٣

نقد الرأسمالية

(١) هل اختفت الرأسماليـة؟

تطبَّـق الماركسية في ممارسة حركة الطبقة العاملة كسياسة عملية لتحطيم القيود التي تضعها الرأسمالية في وجه الانتاج الاجتماعي، وتطوير الانتاج لحده الأقصى من أجل اشباع الحاجات الانسانية. لكن د. بوبر لا يكتفي بأن يسمي العلم نبوءة والسياسة العملية طوباوية، بل يضيف الى ذلك القول بأنه لم تعد هناك أهمية للقضاء على الرأسمالية، لأن الرأسمالية قد انتهت من الوجود في اي مكان. وهكذا يصبح نقده جارفا من كل الزوايا، ويبدو ماركس نبيا وحيدا تعسا لأن كل الشرور التي تنبأً بالقضاء عليها قد تمت ازاحتها منذ زمن بعيد بوسائل أخرى غير النار والكبريت.

يكتب د. بوبر، « يجب أن نكون في تمام اليقظة... ضد التحيز الماركسي القائل بأن الاشتراكية أو الشيوعية هي البديل الوحيد أو الخلف الوحيد للرأسمالية. فلا ماركس ولا سواه من الناس قد أوضح أن الاشتراكية... هي البديل الوحيد الممكن لذلك الاستغلال البشع من جانب النظام الاقتصادي الذي وصفه منذ قرن مضى وأسماه « بالرأسمالية »، وفي الحقيقة، اذا حاول أحد اثبات أن الاشتراكية هي الخلف الوحيد لرأسمالية ماركس غير المقيدة، فاننا نستطيع ببساطة أن ندحض محاولته بالاشارة لحقائق تاريخية، فمبدأ **دعه يعمل** قد اختفى من على وجه الأرض، لكنه لم يحل محله نظام اشتراكي أو شيوعي كما يفهمه ماركس.. » (م. م. ٢ - ص ١٤٠)، تلك « الرأسمالية غير المتيدة » التي يدينها ماركس - فيا يرى د. بوبر.. « قد أفسحت الطريق للفترة التي نحياها الآن من التدخلية interventionism السياسية، أي التدخل الاقتصادي من جانب الدولة »، لأنه « في كل أنحاء الارض بدأت القوى السياسية المنظمة في أداء وظائف اقتصادية بعيدة الأثر.. ».

وقد أكد الماركسيون منذ زمن بعيد على أنه في المسار العادي للتطور الاقتصادي تنتقل الرأسمالية من الشرط الأولى للتنافس الحر الى مرحلة الاحتكار أو رأسمالية الدولة

الاحتكارية، تلك المرحلة التي دخلتها النظم الاقتصادية الرأسمالية الاكثر قدما منذ أوائل هذا القرن، وهذا التفسير لتطور الاقتصاد الرأسمالي تطورا معتادا يقوم على حساب ماركس لعمليات تمركز وتركيز رأس المال، وتطور النظام المالي والائتماني في ظل التنافس الحر، ونتيجة لهذا يؤدي التنافس الحر الى نشوء الاحتكار. وثمة سمة مميزة للرأسمالية الاحتكارية عند ماركس هي «التدخل الاقتصادي للدولة»، وهو ما يقول لنا د. بوبر - رغم ذلك - انه حل محل ما وصفه ماركس من قبل وأدانه باسم الرأسمالية.

وواضح أن د. بوبر يعتقد أن كل ما فعله ماركس في **رأس المال** هو أن وصف - بصدق كاف - تلك «الرأسمالية غير المقيدة» التي كانت منذ قرن مضى، وقد وصف ماركس هذا فعلا، وصف كيف أن الرجال والنساء كانوا يعملون اثنتي عشرة أو أربع عشرة ساعة كل يوم في ظروف غير صحية في المصانع، في حين شغل أصحاب المصانع بذبح بعضهم البعض في منافسات ضارية، اليوم قد تغير المشهد، في معظم الصناعات لا يعمل العامل أكثر من أربعين ساعة في الأسبوع (مع قدر كبير من المكاسب الاضافية، وأجر العمل الاضافي الذي يبلغ أجرا ونصف أو اجرين)، وقد فرضت تنظيمات للأمن والصحة، وبعد أن كان هناك عدد كبير من الملاك الافراد المتنافسين، أصبحت قلة من الشركات الكبيرة تسيطر على الصناعات. لم تعد هناك صور الرأسماليين الذين يجلسون يخشخشون بحقائبهم الملأى بالمال في المكاتب المعتمة في المصانع، على حين تطل عليهم صور الجد ناثانيل والعم الكبير ابنزير متجهمة وهي تشهد تلك الصورة الكئيبة، ولكن نخبة من المديرين تلعب لعبة القوة في شقق أنيقة علقت على حوائطها لوحات الفن التجريدي. اذن - يقول د. بوبر - فان ما وصفه ماركس لم يعد قائما، وتحليله كله لم تعد له سوى قيمة تاريخية، وهكذا يشغل ماركس مكانا الى جوار تشارلس ديكنز كأحد كبار العصر الفيكتوري، الذين أيقظوا الضمير العام بما كشفوا عنه من شرور اجتماعية، والآن لا يسعدون سوى السوقيين، مع احساس بالرضا لأن الأمور لم تعد عندنا كما كانت في الماضي.

غير أن ما حققه ماركس في **رأس المال** لم يكن ببساطة وصف الشروط الصناعية التي سرعان ما أصبحت بالية حين تغيرت هذه الشروط. لقد عرى ماركس **العلاقات الاجتماعية** التي تتطور في ظل الرأسمالية، **علاقات الانتاج** الرأسمالية، نمط استغلال العاملين بالأجر الذي يقوم عليه البناء الاقتصادي كله. لقد عزل **هذه** العلاقات عن الكتلة الاجمالية من الانشطة الاجتماعية التي يرتبط الافراد معا داخلها بواسطة تلك العلاقات، لم يعزلها - كما قال - عن طريق الكواشف الكيميائية أو تثبيتها تحت الميكروسكوب، ولكن «بقوة التجريد» وأوضح لنا ما هي ولأي شيء تؤدي.

لقد قدم ماركس تحليلا دقيقا لعلاقات الانتاج التي تتطور حين يتم انتاج الطيبات من حيث هي سلع، هذا التحليل - كما أشار لينين في **من هم أصدقاء الشعب** - «محدد تماما

بعلاقات الانتاج بين أعضاء المجتمع، ودون أن يلجأ الى أي عناصر أخرى غير علاقات الانتاج لتفسير المسألة، فقد أتاح لنا ماركس أن نفهم كيف يتطور التنظيم السلعي للمجتمع؛ وكيف يتحول الى اقتصاد رأسمالي.. »، ويمكننا أن نضيف هنا وكيف تظل علاقات الانتاج الرأسمالية قائمة حين يخلي مبدأ **دعه يعمل** مكانه لسياسة « التدخلية »... ويواصل لينين: « وفي حين كان ماركس يفسر بناء وتطور المجتمع مقتصرا اقتصارا تاما على حدود علاقات الانتاج، فقد مضى يتتبع البنية الفوقية المتفقة مع تلك العلاقات... لقد قدم **رأس المال** صورة التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية للقارىء كما لو كانت كائنا حيا.. ».

صحيح أن هذا لا يبدو واضحا عند د. بوبر، لأن د. بوبر يفضل تفسيره الخاص لماركس، لكن تحليل ماركس لعلاقات الانتاج الرأسمالية يوضح لنا كيف تطورت الشروط الاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة منذ قرن مضى، ويوضح لنا كذلك كيف تغيرت لتصبح هي الشروط الاقتصادية والسياسية للرأسمالية المعاصرة، انها لا زالت هي الرأسمالية، في الاقتصاد الرأسمالي أخلى مبدأ **دعه يعمل** مكانه « للتدخيلة » الى حد كبير، في حين أن « النظام الاشتراكي أو الشيوعي كما يفهمه ماركس » لم يخلف الرأسمالية في كل مكان بعد، وتلك حقيقة معروفة، وقد تنبأ ماركس بشيء من هذا القبيل في **رأس المال**، وهو تنبؤ اختار د. بوبر أن يتجاهله. لقد أيقن ماركس بوضوح في سنوات نضجه أن آمال شبابه في أن ينقضي « هذا الاستغلال البشع في النظام الاقتصادي الذي وصفه للمرة الأولى » سريعا انما كانت قائمة على التقليل من قدر القوى الراهنة للمستغلين، وعلى الرغم من ذلك فمن المسلم به أنه كان سيصبح مهموما لو عرف أنهم سيظلون باقين الى المدى الذي ظلوا عليه. وتلك « التدخيلة » التي يكتب عنها د. بوبر، أي التدخل الاقتصادي للدولة الذي يحتفظ فيه الرأسماليون الكبار بسيطرتهم الكاملة هو أحد المبادىء الاساسية لتظل الرأسمالية باقية، ولعلها لم تكن لتنجح في البقاء بدونه.

ولكن أن يخلي مبدأ **دعه يعمل** مكانه « للتدخل الاقتصادي للدولة » لا يعني أن الرأسمالية قد اختفت، ولا هو يعني أن « الاشتراكية ليست هي الخلف الوحيد للرأسمالية »، بل على العكس، فكما لاحظ كثير من الماركسيين، بدءا من ماركس ومن تلاه، فحقيقة تزايد اضفاء الطابع الاجتماعي على قوى الانتاج قد دفع بالرأسماليين أنفسهم الى قبول أشكال من السيطرة العامة، هذه الحقيقة انما تكشف عن ضرورة تحويل وسائل الانتاج الى ملكية اجتماعية، وستؤدي في النهاية الى تيسير العملية. هكذا كتب ماركس في **رأس المال** (المجلد ٣، الفصل ٢٧) أن رأس المال « يصبح مباشرة مزودا بشكل رأس المال الاجتماعي المتميز عن رأس المال الخاص، وتأخذ مشروعاته شكل المشروعات الاجتماعية المتميزة عن المشروعات الخاصة، انه الغاء رأس المال كملكية خاصة داخل اطار الانتاج الرأسمالي نفسه.. »، هنا ـ كما يقول ـ تصبح وظائف الادارة مستقلة عن الملكية، وهذه بدورها

« مرحلة انتقال ضرورية » نحو تحول رأس المال « الى ملكية المنتجين المتحدين، نحو أن يصبح ملكية اجتماعية كاملة.. ».

الى أي شيء يؤدي هذا التغير؟ لقد تنبأ به انجلس ووصفه بدقة في **أنتي - دوهرنج** (القسم ٣، الفصل ٢): « ان ضغط القوى المنتجة في نموها الجبار ضد طابعها كرأس مال... يرغم الطبقة الرأسمالية نفسها - أكثر وأكثر - على أن تعاملها باعتبارها قوى انتاج اجتماعية طالما أن هذا ممكن داخل اطار العلاقات الرأسمالية »، وهذا يؤدي الى « ذلك الشكل من اضفاء الطابع الاجتماعي على كتل ضخمة من وسائل الانتاج، كما نجد في مختلف الشركات المساهمة... وفي مرحلة معينة من التطور لا تعود حتى هذه الأشكال كافية، فترغم الدولة - الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي - على أن تتولى الادارة بنفسها.. » ويتزايد بالتالي « تأدية الوظائف الاجتماعية للرأسماليين عن طريق مستخدمين يتقاضون رواتب.. ».

ثم يمضي انجلس الى القول بأن اختفاء مبدأ **دعه يعمل** لا يعني اختفاء الرأسمالية « فالتحول الى الشركات المساهمة، أو ملكية الدولة، لا يسقط قوى الانتاج طابعها الرأسمالي، وهذا واضح في حالة الشركات المساهمة، والدولة الحديثة أيضا ليست سوى التنظيم الذي يقيمه المجتمع البرجوازي لنفسه حتى يحقق الشروط الخارجية العامة لنمط الانتاج الرأسمالي في مواجهة الانتهاكات إما من جانب العمال أو من جانب الرأسماليين الأفراد، فالدولة الحديثة - أيّاً كان شكلها - هي آلة رأسمالية اساسا.. وكلما اتسع نطاق قوى الانتاج التي تتولاها أصبحت بطريقة متزايدة الجهاز الجماعي لكل الرأسماليين، وازداد عدد المواطنين التي تستغلهم، ويظل العاملون عاملين بالأجر... دون أن يتم القضاء على العلاقات الرأسمالية.. ».

والنقطة الأساسية هي أن نمط الانتاج الرأسمالي هو النمط الذي يتم فيه استثمار رأس المال المملوك ملكية خاصة في مؤسسات تستخدم عملا بالأجر، يؤدي الى تحقيق الربح للرأسماليين، عن هذا الربح يتم التراكم المتزايد دائما لرأس المال المملوك ملكية خاصة، ومن أجل المحافظة على الشروط التي تتيح للنمط الرأسمالي في الانتاج الاستمرار وتأدية وظائفه فمن الضروري أن يخضع لا العاملون بأجز فقط ولكن الرأسماليون كذلك لانواع مختلفة من التوجيه والتقييد، وهذا ما يحققه « التدخل الاقتصادي للدولة »، لكن حقيقة أن « القوة السياسية المنظمة بدأت تؤدي وظائف اقتصادية بعيدة الأثر » لا تعني أختفاء الرأسمالية، بل تعني - على العكس - استمرارها، وهي مستمرة طالما أن الدولة « المتدخلة » هي « في جوهرها آلة رأسمالية ».

واضح اذن أن رأي د. بوبر في أن تزايد « التدخلية السياسية » يدحض « التحيز الماركسي بأن الاشتراكية أو الشيوعية هي البديل الوحيد، والخلف الوحيد الممكن

للرأسمالية » ليس سوى حالة أخرى من دحض الماركسية بجعلها تعني شيئا آخر غير ما تقوله، فلم يقل ماركس وإنجلس أبدا أن « البديل الوحيد » لمبدأ **دعه يعمل** أو « للرأسمالية غير المقيدة » هو « الاشتراكية أو الشيوعية »، لكنهما قالا بوضوح انه مع تطور الرأسمالية ستحمل « التدخلية السياسية » محل هذا الشكل أي « تدخل الدولة الاقتصادي »، وهذا بالضبط ما حدث، وهكذا فان ما حدث قد دعم - ولم يدحض - نبوءات ماركس حول تطور الرأسمالية.

(٢) نظرية العمل كمحدد للقيمة

يشرح تفسير ماركس لعلاقات الانتاج الرأسمالية العلاقة التي يدخل فيها الناس أحدهم مع الآخر حين ينتجون ويتبادلون السلع، وكيف يرغم البعض في المجتمع المنتج للسلع - مثل العاملين بأجر - على أن يبيعوا قوة عملهم كسلعة. هذه العلاقة تتحدد في ضوء ما يسمى « بنظرية العمل كمحدد للقيمة »، وهي نظرية أساسية في تحليل ماركس لطبيعة وتطور علاقات الانتاج الرأسمالية.

ولقد أخفق د. بوبر في فهم أن ماركس بدأ في رأس المال بحثا مجردا « مقصورا تماما على علاقات الانتاج بين أعضاء المجتمع.. »، وأخفق في فهم النقطة الأساسية في البحث كله، وكان طبيعيا أن يخفق في رؤية نظرية العمل في تحديد القيمة، يكتب د. بوبر: « ونظرية ماركس في القيمة، التي عادة ما يعتبرها الماركسيون والمعادون للماركسية على السواء حجر الزاوية في المذهب الماركسي، هي في رأيي نقطة من أقل النقاط أهمية.. » (م. م. ٢ - ص ١٧٠)، وهو كالعادة يقدم النظرية الماركسية المزعومة على نحو يجعلها صبيانية ساذجة، لذا فلا عجب أن يراها « من أقل النقاط أهمية » وبالنسبة لهذه النقطة، فان « المعادين للماركسية » الآخرين على صواب، ذلك أن نظرية القيمة هي بالفعل « حجر الزاوية » في نموذج ماركس النظري لعلاقات الانتاج الرأسمالي (أو ما يسميه د. بوبر « العقيدة الماركسية »).

وحسبما يقول به د. بوبر فان ماركس يقدم نظرية العمل كمحدد للقيمة « كي يشرح الأسعار الفعلية التي يتم على اساسها تبادل السلع جميعا »، اذن.. « فاذا كان عليك أن تدفع ثمن وظيفة، أو أي سلعة تريد شرائها، فان هذا يتحدد - على وجه التقريب - بالنسبة لقدر العمل الذي تستغرقه، اي عدد ساعات العمل الضرورية لانتاج السلعة.. » وبطبيعة الحال « فان الاسعار الفعلية تتذبذب صعودا وهبوطا، لكن هنالك - او هذا ما يبدو على الاقل - شيئا أكثر ثباتا وراء هذه الأسعار، شيء مثل متوسط السعر الذي يترواح حوله الاسعار الفعلية، ويطلق عليه اسم التعميد: « قيمة التادل » أو باختصار « قيمة » الشيء

وباستخدام هذه الفكرة العامة يعرف ماركس قيمة السلعة على أساس متوسط ساعات العمل الضرورية لانتاجها » (م. م. ٢ ـ ص ١٧١).

هكذا يصور ماركس كصاحب حانوت ماهر، يريد أن يعرف لماذا يتكلف هذا الشيء اكثر من ذلك، ويريد أن يجد معيارا يحدد له السعر المناسب دائما، انه يصوره دائما رجلا ساذج العقل لدرجة العته، ذلك ان د. بوبر يمضي الى القول بأنه لكي تفهم لماذا تتذبذب الأسعار، فانت بحاجة «لنظرية اكثر عينية، نظرية تكشف لك ـ بالنسبة لكل حالة ـ لماذا تؤدي قوانين العرض والطلب الى تلك النتائج التي يجب شرحها.. » (م. م. ٢ ـ ص ١٧٤).

ثم يستنتج بعد ذلك «ولكن اذا كانت هذه القوانين كافية لتفسير تلك النتائج، فلن نكون بحاجة لنظرية قيمة العمل على الاطلاق.. »، كل نظرية العمل كمحدد للقيمة اذن «غير مهمة» و«زائدة عن الحاجة»، انما لهذا السبب نفسه ـ في الحقيقة ـ يجد كل هؤلاء الدارسون المتحذلقون للقوانين الاقتصادية (والذين وصفهم ماركس بشيء من الغلظة «بالابتذال») المهتمون بصياغة المعادلات عن كيف أن هذا المتغير الاقتصادي دالة لذاك، يجدون الا جدوى لهم في دراسة نظرية القيمة، وقد استبعدوها ببساطة من علمهم الاقتصادي باعتبارها شيئا لا اهمية له.

على ان اهتمام ماركس الأساسي لم يكن موجها نحو الأسعار وتذبذبها، ولكن نحو تشكيل وتطور وتغير علاقات الانتاج، لقد رأى الرأسمالية نظاما يشكل تاريخيا من علاقات الانتاج، ظهرت الى الوجود كي توائم تطورا معينا في قوى الانتاج ثم اصبحت بعد ذلك عقبة في تطور أبعد لاشباع الحاجات الانسانية، من اجل تحديد علاقات الانتاج هذه وشرح تشكيلها وآثارها استخدم ماركس نظرية العمل كمحدد للقيمة.

اما فيما يتعلق «بالاثمان الفعلية» وتذبذبها، فان د. بوبر محق في قول ان ماركس «ايقن الحاجة» الى «نظرية عينية» تتضمن شرحا لكيف «تحدث قوانين العرض والطلب تلك الآثار التي بحاجة الى شرح»، وهذا لا يعني ان «قوانين العرض والطلب» تمثل شرحا متكاملا لكل عملية تبادل السلع، أو انها تجعل من نظرية العمل كمحدد للقيمة شيئا غير مهم، او زائدا عن الحاجة، ان هذه النظرية تشرح تشكيل وتطور علاقات الانتاج، وهي من ثم في صميم اسئلة لم يسألها هو ولا الاقتصاديون الذين يحسب انهم تجاوزوا ماركس، انهم يستطيعون أن يفسروا ـ لكي يرضوا أنفسهم ـ تذبذب التكاليف والاثمان (حتى رغم انهم لا يعرفون طريقة للسيطرة عليها)، لكن ما لا يستطيعون شرحه، ولا يطرحون الاسئلة حوله، هو تشكيل وطابع علاقات الانتاج التي تؤدي لنشوء الظاهرة التي يبحثون لها عن شرح. انهم ـ ببساطة ـ يتجاهلون ويبقون خارج مدى النظر نظام الاجور واستغلال العمل الذي تتكون

على أساسه الرأسمالية.

بدأ ماركس بحثه لعلاقات الانتاج الرأسمالية بملاحظة انه في الانتاج الرأسمالي، تعبر الثروة عن نفسها في شكل تراكم هائل للسلع.. «(**نقد الاقتصاد السياسي**، الفصل (١)، **رأس المال** المجلد (١)، الفصل (١))، وهكذا بدأ بتعريف الرأسمالية كنمط لانتاج السلع، ثم راح يبحث في الانتاج السلعي على وجه العموم، ليرى كيف تطورت الى هذا النمط الخاص الذي يشكل الرأسمالية، وهكذا وصل الى تحديد الطابع الخاص لعلاقات الانتاج الرأسمالية.

في الانتاج السلعي، لا ينتج الافراد المنتجون أو الجماعات المنتجة ببساطة لاستعمالهم الخاص، ولكن للتبادل مع منتجات أخرى يستعملونها. السلع اذن ناتج العمل وهي أولا لها قيمة استعمالية (فالناس بحاجة اليها لغرض ـ او آخر) وهي ثانيا قابلة للتبادل مع منتجات أخرى، فللسلع قيمة الاستعمال وقيمة التبادل معا، وللعمل الذي ينتجها هذا الطابع المزدوج، من حيث هو ينتج موضوعات للاستعمال، ولكن ليس للاستعمال مباشرة انما للتبادل.

حين يتبادل الناس السلع، ماذا يفعلون؟ وما العلاقة الاجتماعية التي يدخلون فيها أحدهم مع الآخر؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن يطرح للوصول الى تحديد علاقات الانتاج، وكالمعتاد في الأسئلة الأساسية فان الجواب واضح: **انهم يتبادلون منتجات لها كميات محددة من العمل**، في الشروط التي يشارك الناس فيها من قوى انتاج معينة، من الطبيعي أن ينشأ مقياس لعدد ساعات العمل الضرورية من كل رجل ـ اجتماعيا ـ لانتاج كل سلعة. اذن **ففي انتاج السلعة يدخل الناس في علاقات احدهم مع الآخر، فيها يتبادلون ويحصلون كل من الآخر على منتجات، كل منها يتضمن قدرا محددا من العمل الضروري اجتماعيا**. ونظرية القيمة تتمثل «ببساطة» في تقرير هذه الواقعة، هي تجريد وتقرير علاقة الانتاج الأساسية هذه، التي تظل ثابتة وسط كل العلاقات المتغيرة التي يدخل فيها الناس احدهم مع الآخر ومع الطبيعة الخارجية في الانتاج السلعي.

ولكل سلعة ـ بالاضافة لقيمتها في الاستعمال ـ قيمة تبادلية مستقلة عن استعمالها الخاص، كذلك فكل عمل ـ بصرف النظر عن استعماله، بصرف النظر عن مادته وأدواته والاستعمال الذي يضعه الناس لمنتجاته، وللرغبة في استعماله ـ يشترك في سمة عامة وهي انه ينتج بضائع وخدمات للتبادل، وكل المنتجات متماثلة من حيث أنها تتضمن مقادير متفاوتة من العمل الضروري اجتماعيا لانتاجها.

بعبارة أخرى، **ان ما تشترك فيه كل المنتجات هو أنها تتضمن قدرا من العمل الضروري اجتماعيا، ويمكن المقارنة بينها ـ بالتالي ـ بالنظر الى كم العمل الضروري اجتماعيا**

الذي انفق فيها، هذه السمة المشتركة بين السلع، انها محددة كميا ويمكن قياسها، باستخدام وحدات وقت العمل، تستخدم في نظرية القيمة لتحدد تلك «القيمة».

ونظرية القيمة اذن تقرر في شكل **تعريف**، هو تعريف «القيمة»، لكنه ليس مجرد تعريف «لفظي»، انه ليس لفظيا او اصطلاحيا بأكثر من التعريفات المستخدمة في المفهومات الأساسية لأي علم من العلوم كالميكانيكا مثلا، **انه يستخدم لتجريد وتحديد السمة المشتركة بين كل السلع، وعن طريقه يمكن المقارنة بينها جميعا**، ومن الواضح انه لا شك في أن السلع **لها** قيمة حسب هذا المعنى، واذا فضل بعض الاقتصاديين استخدام كلمة «القيمة» في معان أخرى فان هذا لا يؤثر في الحقيقة الأساسية حول علاقات الانتاج التي تعبر عنها نظرية العمل كمحدد للقيمة، ان هذا يعني فقط ان هؤلاء الاقتصاديين يفضلون تجاهل هذه الحقيقة الأساسية.

واضح ان القيمة ـ حسب هذا التعريف ـ ليست خاصية لموضوع (كوزنه مثلا) يمتلكها مستقلا عما يفعله الناس، لكنها تنسب الى السلع لأن الناس ينتجونها عن طريق عملهم، وتعتمد على قدر العمل الذي أنفق في انتاجها، **وعلاقة القيمة بين السلع** (بمعنى أن سلعتين أو اكثر لهما ـ أو ليست لهما ـ القيمة نفسها) **تربط بينها بسبب علاقات الانتاج الاجتماعية بين البشر**، أي بسبب أن البشر يعملون كي ينتجوا السلع، وبسبب أنهم في عملهم لا بد أن يكرسوا مقادير مختلفة من وقت العمل الضروري اجتماعيا لانتاج مختلف موضوعات الاستعمال.

وحين يفترض د. بوبر ان نظرية القيمة قدمها ماركس «لتفسير الاثمان الفعلية التي يتم بها تبادل السلع» فهو يسيء فهم **المشكلة** التي يستخدم تعريف «القيمة» في حلها بطريقة تقترب من السخف، المشكلة ليست ببساطة تفسير الأثمان الفعلية للسلع ولكن تفسير العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المنتجة للسلع، هذا التفسير يتحقق بنظرية العمل كمحدد للقيمة. فالأشياء التي يحتاجها الناس او يريدونها يتم انتاجها عن طريق العمل، وبفضل تقسيم العمل يستطيع الناس ان يتبادلوا منتجات العمل، اذن فالمنتجات تنتج كسلع، وفي بيعها وشرائها يتبادل الناس ما تتضمنه من مقادير محددة من وقت العمل الضروري اجتماعيا.

وبعد أن عرف علاقة القيمة للسلع بحدود العمل الضروري اجتماعيا لانتاجها، او ـ بعبارة اخرى ـ بحدود العلاقات الاجتماعية في المجتمع المنتج للسلعة، اصبح ماركس قاذرا على أن يكشف باقناع كامل كيف تتدخل القيمة في تحديد الثمن. وفي تثمين السلع لا يلصق الناس بطاقات الأسعار عليها، لكنهم يرتبون تبادل نتاج العمل، فقدر العمل الذي انفق في انتاج كل سلعة يبقى ـ حين يتبادل الناس السلع ـ عاملا ثابتا محددا موجودا في كل فعل من افعال التبادل، اذا تساوت بقية الأشياء، فان نتاج قدر معين من العمل يمكن أن يبادل

بنتاج قدر مكافيء ، اما في الممارسة الفعلية فان السلع على وجه العموم لا يتم تبادلها حسب قيمتها ، بل تتدخل عوامل مثل « العرض والطلب » لتؤثر في الأثمان الفعلية التي يتم على أساسها التبادل ، لهذا تعامل ماركس مع « الأثمان الفعلية » في **رأس المال** بمنهج يفترض - قبل كل شيء - ان السلع يتم تبادلها على أساس القيمة ، بعدها وبدراسة تفصيلية للشروط العينية الفعلية للانتاج والتبادل ، اوضح ماركس العوامل التي تجعل التبادل يتم على أسس اخرى غير القيمة ، والنتائج الاقتصادية المترتبة على هذا .

يقول د . بوبر : « ان مجمل فكرة ان هناك شيئا آخر وراء الاثمان ، قيمة موضوعية او حقيقية او صحيحة ليست الاثمان بالنسبة لها غير « شكل من أشكال المظهر » انما تكشف بوضوح كافٍ تأثير المثالية الافلاطونية » (م . م . ٢ - ص ١٧٧) ، هي في الحقيقة لا تكشف عن شيء من هذا ، بل تكشف ببساطة عن ان الاهتمام مركز على علاقات الانتاج الاجتماعية ذات الطابع الأساسي والتي يمكن التحقق منها تجريبيا ، وبعد ان وجه الاهتمام نحو علاقات الانتاج تلك - بمعنى تجريدها وتعريفها والتحقق منها - اصبح ماركس قادرا على أن يكشف كيفية تحديد الاثمان الفعلية في المجتمع الذي ينتج السلع . ان مفهوم القيمة - كما حدده ماركس - أبعد ما يكون عن المفهوم « الزائد عن الحاجة » او نموذج « تأثير المثالية الافلاطونية » ، انه يشير قبل كل شيء الى علاقات يمكن التحقق منها تجريبيا يدخل فيها الناس لانتاج السلع ، ثم يستخدم لتقرير القوانين عن الطريقة التي يتبادل بها الناس السلع ، وعن الاختلاف في الاثمان التي يتم بها التبادل ، وهي كذلك قابلة للتحقق التجريبي .

بالاضافة لذلك تلقي نظرية العمل كمحدد للقيمة قدرا كبيرا من الضوء على العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المنتجة للسلع ، تلك التي تظل خافية وغير ملحوظة طالما ظل تبادل السلع ينظر اليه باعتباره ليس اكثر من ان يحمل بعض الناس بضائعهم الى السوق فيشتريها الآخرون باسعار السوق . ففي أي مجتمع يشترك الناس في انتاج اجتماعي ، ثم يقسم الناتج الاجتماعي الكلي - في عملية التوزيع - بين اعضاء المجتمع ، ويحصل كل على نصيبه من الناتج الكلي للعمل الاجتماعي بطريقة تعتمد على علاقات الانتاج ، وتطرح نظرية القيمة السؤال حول كيفية التأثير في هذا التقسيم في المجتمعات المنتجة للسلع أثناء عملية الانتاج والتبادل ، وتثير مسألة كيفية الاستحواذ على قيم ما انتجه العمل ، فما القدر الذي يحصل عليه العاملون ، وما القدر الذي يحصل عليه الآخرون ، وكيف يحصل عليه هؤلاء الآخرون . هكذا تكتسب نظرية العمل كمحدد للقيمة مزية انها توجه الاهتمام الى ما وراء مشاكل « تفسير الاثمان الفعلية » الى مشاكل العمل الاجتماعي والاستحواذ على نتاجه ، وهي مشاكل يتجاهلها هؤلاء الذين يريدون ان يدرسوا ، فقط ، تذبذب الاثمان .

كل هذا يعني تطوير الاقتصاد السياسي كعلم اجتماعي ، بمعنى **بحث العلاقات الاجتماعية** ، وبالنسبة للماركسية فان الاقتصاد السياسي يعني دراسة العلاقات التي يدخل

فيها الناس لانتاج وتوزيع وسائل حياتهم.

في فصل من **رأس المال** عنوانه « فيتشية السلع » انتقد ماركس نهج العلم الاقتصادي الذي يتناوله من حيث فحص خصائص وعلاقات ناتج النشاط الاقتصادي، كما لو أن السلع تمتلك خصائص التبادل احداها مع الاخرى، وبالبيع بأثمان متفاوتة، مستقلة عن العلاقات الاجتماعية بين هؤلاء الذين ينتجون ويتبادلون ويستهلكون تلك المنتجات، وشبيه بهذا القول بان نشاط الناس محدد بالعلاقات بين الأشياء التي ينتجونها ويتبادلونها، في حين أن الحقيقة هي أن العلاقات بين الأشياء ليست كامنة في الأشياء، لكنها محددة بالعلاقات الاجتماعية بين الناس الذين ينتجونها ويتبادلونها، وقد اطلق ماركس على هذا النهج « الفيتشية » لأنه يشابه اتجاه البدائيين الذين يفترضون ان حياتهم محكومة بالخصائص الكامنة في الأوثان التي يعبدونها.

وبنقد فيتشية السلع في ضوء نظرية العمل كمحدد للقيمة استطاع ماركس ان يوجه الاهتمام نحو علاقات الانتاج في المجتمعات المنتجة للسلع، واستطاع أن يكشف الظروف التي تتطور في ظلها لعلاقات انتاج رأسمالية، فعلاقات الانتاج الرأسمالية هي علاقات استغلال رأس المال للعمل مقابل أجر، وبعد أن كشف هذا كله اوضح أن هذا الشكل من الاستغلال يمكن ـ ويجب ـ القضاء عليه.

(٣) فائض القيمة واستغلال العمل مقابل أجر

في ضوء نظرية العمل كمحدد للقيمة استطاع ماركس ان يحدد السمات الخاصة الجديدة في علاقات الانتاج التي تميز الرأسمالية عن الانماط التي سبقتها في انتاج السلع.

في الانتاج يستخدم العامل ادوات الانتاج ويطبقها على مادة العمل كي يشكل المنتج، وفي الانتاج السلعي هذا المنتج يستحوذ عليه صاحب المادة والادوات أي وسائل الانتاج، انه هو المالك وهو المخول لان يقوم بعملية البيع، وفي ابسط اشكال الانتاج السلعي، يبيع السلع هؤلاء الذين صنعوها، لكن الامر ليس كذلك في الرأسمالية، فالرأسمالية تنشأ فقط حين يحرم العاملون من تملك وسائل الانتاج (وقد درس ماركس بتفصيل كبير كيفية حدوث هذا تاريخيا)، وما يميز الرأسمالية هو العمل بالاجر، فوسائل الانتاج يملكها الرأسمالي، وعلى العامل ان يعمل بأجر على وسائل انتاج يملكها شخص آخر، والناتج وما يدره بيعه من حق الرأسمالي، فالرأسمالي هو الذي يبيع، وهو يريد أن يحقق ربحا من هذا البيع.

والسمة التقدمية في الرأسمالية هي أن هذه الشروط تؤدي الى تجمع اعداد هائلة من العاملين يعملون معا تحت اشراف ادارة رأسمالية واحدة، بحيث ان العمل الفردي للفرد من

منتجي السلع يحل محله عمل ذو طابع اجتماعي، وتلك قوة انتاج اكثر فعالية الى حد كبير، ولكن على تناقض مع هذا الطابع الاجتماعي الجديد في الانتاج بقي من الانماط القديمة من الانتاج السلعي الاستحواذ الخاص على المنتجات من جانب من يملك وسائل الانتاج.

اوضح ماركس اذن انه في الرأسمالية فان العامل الذي لا يملك وسائل الانتاج لا يملك ناتج عمله كي يتبادله بما هو في حاجة اليه كي يظل على قيد الحياة، انه يملك شيئا واحدا يمكن أن يبيعه - هذا الشيء هو قوة عمله. وعلى العمال ان يبيعوا قوة عملهم للرأسماليين، والرأسماليون - الذين يملكون وسائل الانتاج - يشترون من العمال استعمال قوة عملهم لساعات متفق عليها، ويحصل العمال على اجور يستطيعون بها شراء ما هم بحاجة اليه، ويحصل الرأسماليون على ناتج عمل العمال الذي يستطيعون بيعه محققين ارباحا.

من أين يأتي هذا الربح؟ اجاب ماركس عن السؤال بان اوضح في بساطة ان القيمة الكلية لما يتلقاه العمال كاجور هي أقل (وأقل بكثير) من قيمة ما ينتجونه بعملهمويستولي عليه الرأسماليون. اذن فقيمة قوة العمل التي يبيعها العمال مساوية لقدر العمل الضروري لانتاج كل ما يجب ان يستهلكه العمال كي يقدموا قوة عملهم، لكن القدر الكلي للعمل الذي يقوم به العمال اكبر بكثير من قيمة قوة عملهم المستعملة لانتاجه. هذا الفرق يطلق عليه ماركس « فائض القيمة »، يحصل الرأسماليون على أرباحهم ويراكمون رأس المال عن طريق فائض القيمة الذي يحصلون عليه باستخدام عمال مقابل أحور.

غير أن كل رأسمالي لا يحصل لنفسه على كل فائض القيمة الناتج عن استخدام العمل الذي يستأجره بنفسه، فعليه أن يقترض من المال من آخرين، وأن يدفع لهم فائدة عنه، وعليه أن يشتري أو يؤجر أشياء من آخرين، وان يبيع أشياء لآخرين، والنتيجة النهائية لكل تلك الانواع من الصفقات هي أن ملاك رؤوس الاموال مرتبطون معا بحيث ان ما يحدث ليس ان كلا منهم يحصل لنفسه على فائض القيمة الناتج عن العمال الذين يستخدمهم. ويترك الباقي لاصحاب الاعمال الآخرين، ولكن - بالاحرى - ان الطبقة الرأسمالية ككل تستولي على فائض قيمة قوة العمل ككل، وتقسمها بين مختلف الرأسماليين المشاركين.

وقد خصص ماركس فصولا عديدة من **رأس المال** لكشف مختلف الطرق التي يتم بها تقسيم فائض القيمة الاجمالي المنتزع عن العمال على مختلف اشكال الريع والفائدة والربح. واذا نحن نظرنا الى الرأسمالية المعاصرة - بجهازها المعقد المالي والائتماني، وحملة اسهمها، وشركاتها الضخمة التي يديرها مديرون محترفون، و« توازنها المتغير بين السلطة العامة والخاصة » - لرأينا ان تحليل ماركس الاساسي لا يزال يسري عليها، فالذي لا يزال يحدث هو ان العمل مقابل اجر ينتج فائض قيمة، يتم عن طريق تلبية عدد كبير من المطالب، فبعضه يخصص لاجهزة عامة من اجل خدمات عامة (للمرافق أو الخدمات ذات الملكية

العامة وعن طريق الضرائب)، ومن سمات الرأسمالية المعاصرة ان قدرا كبيرا من هذا الاستحواذ العام يخصص لدفع ارباح حملة الاسهم والمضاربين على الملكية واعانة مشروعات الملكية الخاصة، والباقي يظل ملكية خاصة لعدد متضائل من الأفراد الذين يظلون بالفعل ملاكا رأسماليين ومسيطرين على وسائل الانتاج الاجتماعي. وبعضه يستخدم لأنصبة المديرين ومرتبات الموظفين، وبعضه يدفع كفائدة أو ارباح موزعة أو ما الى ذلك، وبعضه يعاد استثماره في عملية الانتاج.

ويحدث تراكم رأس المال دائما عن فائض القيمة، والنمو الاقتصادي للنظام يعتمد على استمرار الاستثمار المربح وتراكم رأس المال، فاذا لم يتكاثر رأس ـ المال ويتراكم على هذا النحو فسينكمش وتدمر القيم الانتاجية، انه اما ان يتوسع أو يفلس. شرط الانتاج في ظل الرأسمالية اذن هو انتزاع الحد الاقصى لفائض القيمة من استخدام العاملين بالاجر. كتب ماركس (**رأس المال**، المجلد (١)، الفصل (١٣)): « هدف الانتاج الرأسمالي هو انتزاع اكبر قدر ممكن من فائض القيمة، وبالتالي استغلال قوة العمل لاقصى حد ممكن ».

وما يميز النظام هو أنه في كل عملية انتاجية يتم استهلاك قدر معين من قوة العمل، في تشكيل قيمة معينة من الاصول المادية بمعاونة قيمة معينة متمثلة في بلى الآلات وسواها من ادوات الانتاج، هكذا يتم انتاج قيمة معينة من المنتجات، ويتم بالتالي انتزاع فائض قيمة معين.

ومن وجهة نظر الادارة (سواء كانت ادارة مشروعات خاصة، او ذلك النوع من الادارة الشاملة الذي يفترض ان تقوم به الحكومات) فان ربحية المشروع، وقدرة الاقتصاد كله على الوفاء بديونه، انما تقاس بما اذا كان سعر البيع للمنتجات يغطي التكاليف أو لا يغطيها، مقوما بالنقود، وتشمل التكاليف الاجور والمرتبات والمواد والآلات وبلى الآلات وتكاليف الادارة والايجار والفائدة على رأس المال المقترض، كذلك تشمل الاشغال العامة والخدمات الاجتماعية، وتحسب الادارة حساباتها لا على أساس مقادير العمل الضروري اجتماعيا، ولكن على أساس التكاليف والاسعار، حسابات تقوم على مؤشرات الانتاجية، والاقتراض والسداد، والعثور على اسواق للمبيعات، تقسيم الدخل بين الانفاق الشخصي واعادة الاستثمار وما الى ذلك. تلك هي ـ بطبيعة الحال ـ الاشياء « العينية » التي تهتم بها، لا تلك الأشياء « المجردة » عن القيمة وفائض القيمة ومعدل فائض القيمة، وعلى العموم (وكما أوضح ماركس) فان كشف الاجور في مؤسسة معينة لا يتفق مع قيمة قوة العمل التي تشتريها، ودخل المبيعات لا يتفق مع قيمة البضائع المباعة، والربح لا يتفق مع الحاصل الاجمالي لفائض القيمة المنتزع، وحتى اذا استطاع احد ان يقوم بتحديد القيم، فان هذا لن يفيد الادارة في حساباتها العملية للتكاليف والربح، لا تجد الادارة ـ اذن ـ أي وظيفة

لمفهوم ماركس عن القيمة، ولم يتم استنباط هذا المفهوم بهدف معاونة الادارة الرأسمالية بطبيعة الحال، لهذا انما يبدو لها غير مهم وزائدا عن الحاجة ولا علاقة له بالموضوع، بل وحتى بقية متلكئة عن مثالية أفلاطون.

كذلك فمعظم الاقتصاديين المحترفين يقتصرون على دراسة مؤشرات الانتاج والتكاليف والاسعار والاجور والاستثمارات والمدخرات والدخل القومي وما الى ذلك، بهدف صياغة معادلات تغطي تغيراتها لن يجدوا استخداما لنظرية العمل في القيمة. ومن الواضح انهم بهذا يطوعون انفسهم لوجهة نظر ومصالح الادارة الرأسمالية، التي يحاولون ان يبيعوا لها نصائح واستشارات مهنية، قد يكون الكثير من معادلاتهم دقيقا، والنصائح عملية وفعالة، لكن مشروعهم كله - من حيث هو علم اجتماعي - يعاني من اختلال خطير، ذلك ان تكاليف الانتاج والاجور والأسعار وباقي هذا كله انما هي نتائج للبشر الداخلين في علاقات انتاج محددة، وفيها كل العمل ينتج قيما تبادلية، وقوة العمل ذاتها بكل ما تنتجه هي قيم تبادلية، من هنا يأتي تغير تكاليف انتاجها واسعارها وما الى ذلك.

وحين يصوغ الاقتصادي معادلاته قد يزعم انه فسر انه حين تتغير التكلفة في اتجاه بعينه، سيتغير الثمن في اتجاه آخر، وهو يستطيع ان يقدم الاستشارة لرجل الادارة أو التشريع بأنه اذا نجح في تثبيت هذا المتغير، فان ذلك المتغير سيبقى تحت سيطرته بالتالي، لكنه على أي حال لم يحدد أو يفسر علاقات الانتاج التي دخل فيها الناس، انما نتيجة هذه العلاقات فقط تنتج كل الظاهرة التي يدرسها.

ويعترض كثير من الاقتصاديين على الحديث عن القيم التي يتم تحديدها على أساس العمل الضروري اجتماعيا، والحديث عن فائض القيمة، باعتبار ان هذا كله ليس سوى تجريد. هو **بالفعل** كذلك، لكنه ليس غير هام او زائدا عن الحاجة أو لا علاقة له بالموضوع، فالتجريد ضروري، لكن الشيء الضروري هو تجميع الاعلام المستمد عن مختلف انماط التجريد وذلك بهدف الكشف عن الترابطات الفعلية، ورسم صورة لما يحدث في الواقع، وفهم قانون حركتها. هذا هو الديالكتيك، وقد كانت ميزة ماركس كعالم اجتماعي هي أنه كان ديالكتيكيا.

وكما قال لينين، فقد جرد ماركس - من اجل البحث - «علاقات الانتاج بين أعضاء المجتمع»، وحين فعل هذا اصبح قادرا على أن يفسر ماذا يحدث في عمليات الانتاج والتبادل، من الناحية الأخرى فان المديرين الرأسماليين واقتصادييهم يقومون بعملية تجريد كذلك، فهم يجردون عمليات الانتاج والاستهلاك، البيع والشراء، ان تدير وان تدار، يجردونها عن علاقات الانتاج التي لولا دخول الناس فيها ما قاموا بعمل كل هذا، وهم يفخرون لانفسهم بأنهم لا يتعاملون الا مع متغيرات قابلة للملاحظة والقياس، لكنهم حين

يرسمون صورة الحركة الاقتصادية للمجتمع من حيث هي لا شيء سوى عمليات هذه المتغيرات، فليس هذا سوى تجريد خالص في حقيقة الأمر، فما يحدث بالفعل هو ان الناس ينتجون ويتبادلون ويستهلكون ناتج العمل الاجتماعي، اما ان تقتصر الرؤية على حركة التكاليف والاسعار والانتاجية والدخل القومي وما الى ذلك انما هو تصوير للعملية الاقتصادية، باستخدام سلسلة من التجريدات تقول بعدها: هذه هي العملية الاقتصادية.

ان تحليل ماركس في حدود نظرية العمل كمحدد للقيمة يرسم صورة الرأسمالية كما هي عليه: نمط خاص للانتاج تَكوَّن تاريخياً، متميزا عن تشكيلات ما قبل الرأسمالية، تصور الرأسمالية كنمط انتاج يعتمد على استغلال العمل مقابل اجر، ويميز بوضوح هذا الشكل من اشكال استغلال العمل عن الاشكال السابقة عليه، وهو من ثم يعرف الرأسمالية بحدود العلاقات الاجتماعية الاساسية، وهو تعريف أشاع المديرون ذوو الذكاء العملي وصفه بأنه مجرد وزائد عن الحاجة، لأنهم لا يودون لمستخدميهم ان يروا بوضوح كيف يستغلون لتحقيق ارباح اصحاب الاعمال.

وعلى حين أوضح ماركس ان الانتاج الرأسمالي يستغل العمل مقابل أجر، فان الكثيرين من رجال الاقتصاد والاجتماع اليوم - ممن ينظرون الى علاقات الانتاج باعتبارها محض تجريد - ينكرون ان يكون العمل مقابل أجر موضع استغلال، انهم اليوم قد يوافقون على انه كان في الماضي موضع استغلال، اما الآن فلم يعد كذلك، ذلك أنهم ببساطة لا يلقون بالا لعلاقات الانتاج الرأسمالية، على هذا النحو يؤكد لنا د. بوبر ان استغلال العمل كان شرا قديما يلازم نظام **دعه يعمل**، وقد تخلصت منه «التدخيلة» الحديثة.

وفق هذا المفهوم، فان مؤسسة حسنة الادارة تدخل اليوم في اتفاقيات جماعية مع مسؤولي النقابات لا تستغل عمالها، فالاتفاقية الجماعية ليست استغلالا، يحدث الاستغلال فقط اذا كان الناس موضع ابتزاز أو اكراه. انه فقط صاحب العمل الاناني السيء، الذي يسلب ممثلي النقابات في المصنع، وينتقص من الاجور هو الذي يستغل العمل، هذا الأناني يجب التعامل معه بحزم عن طريق سلطات التدخل، رغم أنه يجب التعامل أولا مع أولئك العمال الانانيين الذين يصرون على القيام ضده بالاضراب.

والاستغلال، حسب تعريف د. بوبر له، يعني «ساعات عمل طويلة، واجورا فعلية منخفضة» (م. م. ٢ - ص ١٦٩)، ولكن ألم تخفض ساعات العمل وترفع الاجور الفعليْة؟ وألن ترفع الاجور الفعلية اكثر فأكثر اذا تخلص العمال من فكرة انهم يجب أن يقاوموا الاستغلال وأن يكرسوا انفسهم كلية لزيادة الانتاجية عن طريق مقاومة الممارسات المقيدة؟ الحقيقة هي - على أي حال - ان المؤسسة الحديثة حسنة الادارة محتمل أن تحقق نسبة فائض قيمة أكثر مما تحقق منافستها الأقل كفاءة التي تنتقص من الاجور، وقد استنتج

ماركس بوضوح انه يمكن زيادة معدل فائض القيمة عن طريق تكثيف العمل وترشيد الانتاج، في نفس الوقت الذي تنتقص فيه ساعات العمل وترفع الاجور الفعلية.

ان الاستغلال الرأسمالي يتمثل في انتزاع فائض القيمة، ولا يزال هذا يحدث، وهو لم يتناقص لكنه تزايد، فوراء واجهة المساومات الجماعية والتحديث يتم انتزاعه بكفاءة اكثر ودون رحمة كما لم يحدث من قبل ابدا، فالرأسمالي - كما اوضح ماركس - يواجه مهمة صعبة للاحتفاظ بمعدل ربحه، ولكي يفعل هذا عليه أن يخطط لكيفية تكثيف العمل عن طريق ترشيده بكل الوسائل، وهذا ما يفعله تماما.

وفي كشفه عن أن الرأسمالية هي نظام استغلال العمل، أوضح ماركس بدقة فيم تتفق وفيم تختلف عن نظم الاستغلال القديمة.

ان جوهر الاستغلال (اذا كان لي أن استخدم هذه الكلمة بمعناها العادي المقبول دون أن أتهم «بالمنهجية الجوهرية») يتمثل في الآتي: **إن أفراد طبقة مالكة ومديرة يحتالون للأمر بحيث يستولون لصالحهم الخاص على ناتج عمل العمال المنتجين، بحيث أن هؤلاء العمال بالتالي يعملون جزئيا لصالحهم الخاص، ويعملون أساسا لصالح المستغلين**، وهذا يعني أن **أقلية مستغلة تستولي لصالحها على عمل الأغلبية العاملة.**

والأشكال النموذجية القديمة في الاستغلال كانت - على نحو تقريبي - هي الرق والقنانة (serfdom)، في الرق كان شأن العبد شأن الملكية المنقولة، فالسيد يملكه هو وكل ما ينتجه، وفي القنانة كان الأقنان يعملون وقتا محددا لانفسهم، وعليهم في باقي الوقت أن يعملوا لتلبية متطلبات صاحب الأرض، وكان نشوء الرأسمالية يعتمد على ازاحة الرق والقنانة معا، فهذا فقط هو الشرط الذي يتيح وجود العمل الحر الذي يستخدم في المصانع، لكن استغلال العمل بقي كما هو، واتخذ ببساطة شكلا مختلفا (وأكثر كفاءة)، **لأنه فيما يتعلق بيوم العمل، فان العاملين مقابل أجر يعملون ذلك القدر الذي يجب عمله لانتاج قيمة متطلبات حياتهم، أما باقي اليوم فهم ينتجون فائض القيمة لمستخدميهم.**

(٤) القانون العام للتراكم الرأسمالي

يزعم د. بوبر - في معرض حديثه عن أن ما أسماه «التدخلية» قد **حلت محل** الرأسمالية، في حين كان ماركس يعتقد أن الاشتراكية فقط هي التي ستحل محلها - أن «التدخل الاقتصادي للدولة» قد أدى بالفعل الى تحقيق تلك المكاسب التي كان ماركس يرى أن الاشتراكية فقط هي القادرة على تحقيقها، ثم يمضي الى القول بأنه «عن طريق التعاون الاجتماعي» قطعت الرأسمالية شوطا طويلا في القضاء على «تلك الشرور الكبرى

التي أحدقت بالحياة الاجتماعية للانسان حتى اليوم »، وهي بالتحديد « الفقر والبطالة وما اليهما من صور افتقاد الأمن الاجتماعي، والمرض والألم، والقسوة في العقوبة، والرق والأشكال الأخرى من القنانة، والتفرقة الدينية والعنصرية، وافتقاد الفرص التعليمية، والفروق الطبقية الجامدة، والحرب.. » (ت. د. ص. ٣٧). اذا كان هذا صحيحا، فلا يملك المرء الا أن يوافق د. بوبر في أنه لا معنى لاتباع ماركس، اذا كانت الحالة الراهنة مرضية على هذا النحو.. فلماذا اذن نغيرها؟

وعند د. بوبر فان ماركس قد أقام « نبؤته » كلها في أن الرأسمالية سيطاح بها حتما على أساس أن شروط حياة الناس في ظل الرأسمالية ستتدهور حتما حتى تبلغ درجة عدم الاحتمال. حسب هذه الرواية: فقد تنبأ ماركس منذ قرن مضى بأن مستويات حياة العمال في الدول الصناعية الرأسمالية لن تتحسن لكنها ستزداد سوأ باستمرار، لكن الواقع ـ كما نعرف ـ هي أنها قد تحسنت، اذن فقد ثبت أن أفكار ماركس عن الرأسمالية وتطورها خاطئة تماما، وبالتالي ففكرته عن ضرورة القضاء على الرأسمالية واحلال الاشتراكية محلها لا بد أن تكون خاطئة لانها تقوم على مقدمات خاطئة، فعلى حين قال ماركس ان الأشياء ستزداد سوءا بعد سوء، ها نحن نراها ـ على العكس ـ تزداد تحسنا بعد تحسن، والنظرية الماركسية ـ التي تنبأت « بالافتقار المطلق » ـ لا علاقة لها بما حدث بالفعل، ولا بد أن السياسات القائمة على أساسها محكوم عليها بالاخفاق. هذه الظروف ـ فيما يقول به د. بوبر ـ ترغم الماركسيين على أن « يتعلموا أن يؤمنوا ايمانا أعمى.. »، وأن يصبحوا « معادين للحجج العقلية »، ثم يستنتج ـ في سخرية لاذعة ـ انه « ليست الرأسمالية وحدها التي تعمل في ظل تناقضات داخلية تهدد بأن تؤدي بها الى السقوط.. » (م. م. ٢ ـ ص ١٩٢).

وعلى غرار نقده لنظرية العمل كمحدد للقيمة، فان الدحض الأبعد الذي يقدمه د. بوبر ـ بثقة ـ للماركسية ليس سوى نبات حولي متصلب في حديقة الدحض التي أصبحت اليوم عتيقة الطراز، ما يجعلها خضراء يانعة هو استشهاد واحد من رأس المال (المجلد (١)، الفصل (٢٤)، القسم (٢٤): « الى الدرجة التي يتراكم فيها رأس المال، تتدهور شروط العمال بالضرورة.. »، هذه المقولة قد أسماها ماركس « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي »، هذا العنوان اللافت للنظر يبرر إعطاءها قدرا من الأهمية في كيان النظرية الماركسية، وعلى أي حال، فما لم يكن المرء « معاديا للحجج العقلية »، فمن الأفضل أن يفهم ويفسر القضايا الخاصة في السياق الكلي للنظرية التي تنتمي اليها، بدل أن يفهم ويفسر النظرية كلها كما لو كانت ملخصة في قضية واحدة.

بعد أن قرر ماركس ـ في حدود عامة ـ هذا « القانون العام المطلق » أضاف مباشرة هذه العبارة ذات الدلالة: « ومثل كل القوانين الأخرى فانه يتعدل أثناء عمله بحكم ظروف

كثيرة . . » ، واذا كان للكلمات معنى ، فان هذه الكلمات تعني ـ على عكس التفسير الذي يسقطه فوقها د . بوبر وآخرون ـ أن « القانون العام المطلق » لا يتنبأ ـ على نحو غير مشروط ـ بأن كل تراكم لرأس المال سيصحبه تدهور في شروط العمال ، بل على العكس فان « ظروفا كثيرة » قد تحول دون هذا التدهور .

ومهما يكن من شأن الآخرين الذين حاولوا أن يدحضوا ماركس ، فلا شك في أنه شيء غريب أن يخضع خبير في المنهج العلمي ـ مثل د . بوبر ـ لتلك المغالطة الساذجة فيفترض أن الصياغة العلمية « لقانون ما » هي نفس تقديم نبوءة غير مشروطة ، فقضايا القانون ليست تنبوءات ، لكنها أدوات تستخدم لوضع التنبوءات .

وعلى سبيل المثال ، فلا أحد له دراية بالعلم يفترض أن قانون الجاذبية هو تنبؤ بأن كل الأجسام ستسقط نحو الأرض ، فبعض الأجسام تطير وتحلق في الهواء ، واستخدام قانون الجاذبية يعيننا على حساب الشروط التي تتيح لها أن تفعل ذلك ، كان ماركس يفهم هذا حق الفهم حين كتب عن « القانون العام للتراكم الرأسمالي » ، وهكذا أيضا يفهمه د . بوبر في أي سياق عدا سياق دحض الماركسية .

والنقطة الأساسية في « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي » ليست أنها تساعدنا على التنبؤ بأن شروط العمال لن تتحسن أبدا ـ مهما كانت الظروف ـ طالما ظلت الرأسمالية باقية ، ولم يحدث في أي مكان من رأس المال أن قدم ماركس هذا التنبؤ . النقطة الأساسية في القانون هي تقرير الشرط « العام المطلق » ، الموجود طالما ظل رأس المال في تراكم ، تتدهور في ظله شروط العمال أو تتحسن ، تماما كما أن الجاذبية هي الشرط « العام المطلق » في ظله تطير الأجسام أو تقع ، واذا ظننت أن جسما يستطيع أن يطير عاليا وعاليا دون أن يخضع لشرط الجاذبية فأنت مخطيء ، واذا ظننت أن شروط العمال ستظل تتحسن وتتحسن دون أن تخضع لشرط القانون العام المطلق في التراكم الرأسمالي فأنت مخطيء كذلك . وكما يمارس الجسم قدرا من الجذب متناسبا مع كتلته ، فان هذا يحدث في كل تراكم لرأس المال ، انه يتراكم عن طريق انتزاع أقصى ما يمكن من فائض القيمة من عمل العمال ، وهو من ثم يستشعر قوة أكبر ودافعا أقوى لأن يمتص من العمل تراكما أعظم ، عن طريق عقلنة الانتاج وطرح العمال الزائدين في سلال المهملات والتعدي بكل وسيلة ممكنة على مستوى معيشة العمال . هذا هو الشرط الذي يجب أن يتم في ظله خوض أي معركة لرفع المستوى .

وحين ننظر ـ في ضوء تحليل ماركس الكامل للانتاج الرأسمالي ـ الى مجمل الظروف الواقعية التي خلقها تراكم رأس المال في البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فسنجد أنه من المدهش ألا يتحسن شرط العمال في ظل هذه الظروف ، لعدة أسباب .

في المقام الأول ، وكما قال ماركس مرارا وبوضوح ، فان المستوى الفعلي لشروط

العمال ليس محددا « بقانون حديدي للأجور » ينص على أنها يجب أن تخفض دائما بحيث لا تتجاوز الحد الأدنى الضروري لابقائهم على قيد الحياة ، لكنه محدد بشروط الصراع الطبقي ، وقد نجحت القوة المتعاظمة للتنظيم العمالي في فرض رفع هذا المستوى .

وفي المقام الثاني ، فان التقدم التكنولوجي الهائل الذي صاحب تراكم رأس المال أدى الى أن تصبح كل وسائل الراحة متاحة على مستوى جماهيري ، وأصبح استهلاكها بالتالي جزءا من المتطلبات المادية وتوقعات العمال . بعبارة أخرى : مع تقدم التكنولوجيا أصبح العامل يتطلب لوجوده واستمراره سلعا وخدمات كان اسلافه يستغنون عنها ، ولا زال اخوانه في المناطق الاكثر تخلفا يستغنون عنها ، وبتعبيرات نظرية العمل في تحديد القيمة فقد أصبح توفير هذه السلع والخدمات داخلا في تحديد قيمة قوة العمل في البلاد المتقدمة . وهذا أيضا شيء قرره ماركس بوضوح حين أشار الى أن قيمة قوة العمل في المناطق الاكثر تطورا أكثر ارتفاعا بشكل واضح منها في المناطق الأقل تطورا ، وقد حدد هذا كدافع قوي لتصدير رأس المال الى مناطق العمل الرخيص ، حيث كانت القيمة الفعلية أقل بكثير منها في البلد المصدر .

وفي المقام الثالث ، فان ما يدعوه د . بوبر أداء الوظائف الاقتصادية من جانب القوى السياسية المنظمة - وهو ما تكهن به ماركس وانجلس بوضوح - قد مكن الحكومات الرأسمالية من تلطيف حدة الخراب الذي تحدثه الازمات الاقتصادية الدورية والزيادة المفاجئة في بطالة الجماهير ، والنتيجة هي التقليل من الضغوط التي تعمل ضد تحسين شروط العمال وهو ما كانت تثيره هذه الازمات من قبل ، وبطبيعة الحال فمن المفيد جدا للرأسماليين أن يعملوا ليكون لهم ما يسمونه الآن « الروافع الاقتصادية » التي تمكنهم من التحكم في الشروط الاقتصادية لصالح الاستثمار المربح لرأس المال ، لكنها - على أي حال - تضع أمامهم مشكلة جديدة ، فمع « الوظائف الاقتصادية بعيدة الأثر » التي تمارسها السلطة السياسية ، عليها أن تشمل أيضا الاجراءات السياسية المناسبة لمواجهة مطالب العمال برفع المستوى .

تلك هي الشروط التي أتاحت - في بعض المناطق المحظوظة - تحقيق نجاح محدود في علاج الشرور الاجتماعية في ظل الرأسمالية ، تلك التي يهلل لها د . بوبر . وحين ننظر الى القائمة التي اقتبسناها فيما سبق لا نستطيع أن نشك في أن بعض المكاسب قد تحققت في تشريعات الضمان الاجتماعي وفي الخدمات الصحية والاصلاح القانوني والخدمات التعليمية ومعارضة التفرقة الدينية والعنصرية ، أما فيمايتعلق « بالرق والقنانة » فان الرأسمالية كانت دائما لا تشجع تلك الصور من الاستغلال ، وتعمل دائما على أن يحل محلها العمل في مقابل الاجر .

وعلى أي حال، فان أحدا لا يكاد يصدق أن تلك المكاسب التي ذكرناها قد منحتها - بانسانية عظيمة - تلك الدولة المتدخلة الطيبة المحبة للخير، لقد تم الحصول عليها نتيجة صراع لعبت فيه حركة الطبقة العاملة الدور الرئيسي، ولنا أن نتساءل لماذا لم يتم انقاص المزيد من الشرور الاجتماعية المختلفة اذا لم يكن ذلك راجعا للمقاومة الضارية التي تبديها الطبقة الحاكمة ضد أي خطوة نحو أي اجراء يرفع مستوى الناس العاديين. في الحقيقة، كما أن تطور مبدأ دعه يعمل الى «التدخلية» قد أثبت صحة تنبؤ ماركس عن أن الطبقة العاملة في ظل الرأسمالية لن تحصل على أية مكاسب ما لم تحارب من اجلها.

وحين نصل الى البندين الاخيرين في قائمة د. بوبر فاننا لا نملك الا الدهشة: فعلى أساس أية بيانات استنتج د. بوبر أنه «في اسكندنافيا والولايات المتحدة وكندا واستراليا ونيوزيلاند يقوم في الحقيقة شيء يشابه المجتمعات اللاطبقية..» (ت. د. ص ٣٧١)، ألا يوجد في الحقيقة أي تمايز طبقي - في تلك البلاد التي ذكرها - بين من يعملون مقابل أجورهم ومن يحصلون على أرباح الاستثمارات ورؤوس الأموال؟ ألا يوجد مثل هذا التمايز بين «رجال المؤسسة» في الشركات الضخمة في الولايات المتحدة وتلك الجماهير التي يصرعها الفقر في امريكا اللاتينية والتي يتدفق هذا العائد الكبير الى الولايات المتحدة نتيجة عملها؟.

أما فيما يتعلق بالحرب، فان د. بوبر يشرح ما يعنيه بأن «العالم الحر لن يمضي الى الحرب... الا اذا واجه عدوانا واضحا وصريحا..» (ت. د. ص ٣٧٢)، ولكن حيثما كان الناس في اقليم من الاقاليم يتمتع بحماية خاصة تفرضها قوات مسلحة كثيفة من «العالم الحر» يريدون أن يتخلصوا من تلك الحماية فان هذا يعتبر «عدوانا» بغير شك، انما لهذا السبب نفسه فان الاحداث منذ ١٩٥٦ (حين ألقى د. بوبر محاضرته التي اقتبسنا عنها هذا المديح للرأسمالية الحديثة) ظلت تكذب قوله بأنه «طالما أن الامر يعني العالم الحر، فقد تمت هزيمة الحرب» (ت. د. ص ٣٧٢).

وفيما يتعلق بمزاعمه عن معارضة «الحجج العقلية» و«الايمان الاعمى» فان د. بوبر لا يتعب نفسه بالبحث عما اذا كانت الحقائق تؤكد مزاعمه أم لا تؤكدها، وهذا واضح من الجملة الافتتاحية لكتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** التي يقول فيها: «ان حضارتنا..» والمفروض أنه يعني بها الحضارة التي يقوم أساسها الاقتصادي على الرأسمالية الاحتكارية «ربما أمكن وصفها بأنها هادفة الى الانسانية والعقلانية، الى المساواة والحرية..»، وحسن أنه قال «ربما»، ربما ما دامت تستخدم وسائل مثل رش النساء والأطفال العزل بالنابالم، فستستمر حتى تحقق أهدافها. «ربما» هي الكلمة المقبولة والفعالة هنا.

وتوضح الوقائع أنه في أكثر البلاد الرأسمالية تقدما بكل المكاسب التي تحققت

لسكانها ، فان كل هدف آخر للسياسة فانما يخضع لشرط استمرار علاقات الاستغلال الرأسمالي وحماية الأرباح الرأسمالية ، اكثر من ذلك فالوقائع توضح أن القوى السياسية القائمة في تلك البلاد لا تقف عند حد التدخل لاستمرار وحماية الاستغلال الرأسمالي داخل حدودها ، بل تتدخل بعنف وشراسة خارج حدودها ، في بلاد أخرى ، كي تفتح مجالات الاستثمار قهرا ، كذلك الاسواق ومصادر المواد الخام ولكي تجعل العمل في المناطق الاكثر تخلفا يخضع للاستغلال الامبريالي ، ولا يمكن أن يكون هدف هذا كله هو الانسانية أو الحرية أو المساواة ، ولا يمكن أن يكون مسلك التنافس بين القوى الامبريالية ، أو العلاقات بينها وبين توابعها ، شيئا يوصف بالعقلانية على أي نحو .

وقد عزا د . بوبر سبب ماركس للمطالبة بالثورة الاشتراكية الى تلك النبوءة غير المشروطة المزعومة (والتي يقول انها متضمنة في « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي ») بأنه حتى تلك الاحداث فان مستويات الحياة ستظل في هبوط دائم يوما بعد يوم ، وهكذا فان « تزايد التعاسة » سوف « يرغم » البروليتاريا على « الثورة ضد مستغليها » (م . م . ٢ - ص ١٣٧) ، سوف ترفض دائما مطالب العمال الاقتصادية والاجتماعية ، ومن ثم سيكونون مدفوعين « بتلك المعرفة اليائسة بأن الثورة وحدها هي التي تمكنهم من التغلب على تعاستهم . . » . (م . م . ٢ - ص ١٩١) .

واذا كان هذا صحيحا ، فان النتيجة ستكون حماسا أقل وتنظيما أسوأ ، لا تنظيما أفضل ، ولن يستطيع العمال القيام بالثورة أبدا . ان العمال يكونون تنظيماتهم لأن الخبرة تعلمهم أن هذه الطريقة فقط هي التي يمكن أن تحسن شروطهم ، وهم مضطرون الى مواصلة نضالهم الاقتصادي والسياسي لأنه عن هذه الطريقة فقط يستطيعون المحافظة على مكاسبهم والحصول على المزيد . هذا ما يعلمه ماركس لحركة العمال ، لا ذلك اللغو المذهبي الانهزامي الذي يتصوره د . بوبر ، يمضي الى استنتاج أنه اذا كانت الطبقة العاملة قادرة على تحسين شروطها في ظل الرأسمالية ، فلن يكون ثمة سبب لاقتراح القضاء عليها ، لانك اذا كنت قادرا على تحسين شروطك ، فلم لا تحسنها أكثر وأكثر ، بدل الدعوة للقضاء على النظام الذي تمت في ظله هذه التحسينات؟ .

ان د . بوبر مصيب في شيء واحد هو أن « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي » عند ماركس يقدم أسس النصيحة بالقضاء على الرأسمالية والتنبؤ بأن هذا سيحدث في النهاية . ولا شك في أن ماركس يعتبر أن كل هؤلاء المتفائلين (مثل د . بوبر نفسه) الذين يعتقدون أن التحسن في مستويات المعيشة يمكن أن يستمر ويستمر في ظل الرأسمالية ، حتى أن كل شيء سيصبح أفضل وأفضل حتى يتم أخيرا اختفاء كل صور الفقر والبطالة والتمايز الطبقي والحرب ، هم عميان لا يرون فعل « القانون العام المطلق » ، غير أن القانون ليس نبوءة غير مشروطة بتزايد الفقر ، وعلى العموم فان النبوءات غير المشروطة - كما يرى د .

بوبر بحق - غريبة على العلم. ان ما يقوله القانون فعلا يمكن تلخيصه في ثلاث نقاط.

أولا، ان التراكم الرأسمالي يتحقق عن فائض القيمة، وللحصول على مزيد من فائض القيمة، ومراكمة مزيد من رأس المال عنه، من الضروري أن يبقى نصيب العمال منخفضا من القيم الناتجة عن العمل، اذن فتراكم رأس المال - الجوهري لقيام النظام - يتطلب الضغط بكل الوسائل ضد مطلب العاملين مقابل أجر لزيادة نصيبهم من القيم المنتجة ومعارضته ودفعه الى الوراء، أي شيء يؤدي الى حياة أفضل للعمال يعارضه الضغط المستمر الثابت الذي يولده التراكم الرأسمالي، كي يجعل مستوى حياتهم متدهورا.

ثانيا، يؤدي الدافع للتراكم الرأسمالي الى توليد دافع مستمر لترشيد الانتاج، واحلال العمل الآلي محل عمل الانسان، وحتى يمكن اعادة توظيف ذلك العمل الانساني توظيفا مربحا، فلا مصلحة لرأس المال في استخدامه، ويلقي بالناس المعينين - على نحو دائم أو مؤقت - في سلال المهملات. اذن، كما أكد ماركس في فصل من **رأس المال** مخصص للقانون العام، فان التراكم الرأسمالي يخلق دائماً «احتياطيا صناعيا» من المتبطلين، وهذا عامل مستمر وبالغ القوة ضد رفع مستويات المعيشة.

ثالثا، لأن التراكم الرأسمالي يزدهر بالاستغلال الأقصى للعمل، يبحث رأس المال دائما عن مجالات الاستثمار التي يستطيع أن يحقق فيها ربحا أكبر على حساب فقر أشد، اذن، فتلك الجزر من الرفاهية التي يمكن أن تقوم في أماكن معينة محاطة ببحار من الفقر، من استغلالها يتحقق رخاء تلك الجزر، وكما قال ماركس فكلما زاد تراكم رأس المال كلما أصبح التناقض - على مستوى العالم كله - أوضح بين ثروة القلة وفقر الكثرة، أو حسب تعبيره: ان الثروة تتراكم حول قطب، والفقر حول الآخر.

ويظل «القانون العام المطلق» الذي لخصناه في النقاط الثلاث السابقة يؤدي عمله حيثما يتراكم رأس المال، ونحن نرى آثار عمله كل يوم.

وفي البلاد الرأسمالية المتقدمة، فان الخبرة حتى اليوم لا تكاد توحي لنا بأن الموقف مستقر بحيث يتيح تحسنا مطردا في شروط العمالة ومستويات الحياة، فهناك - كما تنبأ ماركس وانجلس ولاحظ د. بوبر بدقة - هناك قدر معين من التخطيط والتنظيم للاقتصاد، ولكن.. من يقوم بهذا التخطيط والتنظيم ولمن؟ ان شرط هذا الامر كله هو ضمان الأرباح للشركات الرأسمالية الكبرى عن طريق استخدام العمل مقابل أجر، أنه ليس تخطيطا للرخاء لكنه تخطيط للربح، أما فيما يتعلق بالنمو الاقتصادي من أجل اشباع الحاجات، فسيظل هناك تبديد مزمن ومستوى منخفض من استخدام المصادر المادية والانسانية، ويؤكد الطابع الفوضوي لدافع الربح نفسه دائما ضد أي تخطيط للنمو الاقتصادي، وفي الوقت نفسه فان مطالب العمال بضرورة أن يتحول الانتاج الاجتماعي لخير المنتجين يقابله

دائما اعتراض الملاك بأنهم لا يستطيعون توفير ذلك، وكل ما حدث في بريطانيا بعد الحرب الثانية يؤكد أن المسيطرين يعرفون كيف يكبحون جماح الامور، وكيف يخلقون البطالة حين تكون «العمالة الكاملة» قوة في صف العمال من أجل المساومة، وفي امريكا بلد الرخاء ثمة دائما جماهير غفيرة في حالة من البطالة الدائمة، وتراكم شاسع فاضح للفقر والتعاسة.

تثبت هذه الوقائع - بين أشياء أخرى - صحة استنتاج ماركس النظري بأن عملية دورة رأس المال - التي تحاول الادارة الرأسمالية ادارتها - تظل دائما عملية جموحا لا يسلس قيادها.

تبدأ دورة رأس المال بتراكم رأس المال أولا في صورة نقود تستخدم لشراء المواد والآلات وقوة العمال. ثم تبدأ قوة العمل في انتاج كل من وسائل الاستهلاك والآلات التي تستخدم في انتاج جديد، ثم تباع المنتجات محققة مبلغا جديدا اكبر من المال يستخدم بدوره لشراء قوة العمل والمواد والآلات. هذه الحركة الدائرية هي العملية الحيوية لرأس المال، وهي كي تستمر في التدفق دون انقطاع تفترض الانتاج المستمر - عن طريق العمل الاجتماعي - لكميات متزايدة (من حيث القيمة) من وسائل الاستهلاك ووسائل الانتاج معا، وفي الوقت نفسه استمرار البيع المربح لكل ما يتم انتاجه، ويتحدث د. بوبر وآخرون عن «طوباوية شيوعية»، ومهما كان ما يقصدون فان الذي سيحدث هو طوباوية رأسمالية، وهذا لم يحدث أبداً، فنتيجة الانقطاع والاضطراب في هذه الدورة، ينقطع الانتاج أو يضطرب، ويخلد الفقر ويدوم وتظل الموارد مبددة أو مخربة.

ومع التنافس الرأسمالي من أجل الربح، لا يمكن ادارة كل دورة رأس المال، فأي دولة - مهما حسنت النصائح والاستشارات - لا تستطيع أن تسيطر في نفس الوقت على كل العوامل المسهمة في هذه العملية، وسيظل الاضطراب أو التوقف يحدث في مرحلة أو أخرى من مراحل العملية، فالعمال يطالبون بأجور أكثر ارتفاعا، أو يتوقفون عن العمل، والمستثمرون لا يستثمرون القدر الكافي من المعدات الرأسمالية الجديدة، أو قد يستثمرون اكثر من اللازم، ويتم انتاج قدر كبير من هذا الشيء أو ذاك، أو لا يتم انتاج القدر الكافي.. وهكذا. وتحاول الادارة دائما أن ترتق الفتق وتصلح الخلل، لكنها لا تنجح أبدا في منع حدوثه، لانها حين تكون منهمكة في اصلاح خلل يبدو لها خلل آخر.

وعلى أي حال، فان نزوع الدورة الرأسمالية الى الاختلال لا يرجع ببساطة الى صعوبة احكام السيطرة على العمليات المستقلة والمتوافقة والمستهدفة للربح بين كتل متنافسة من رأس المال، فلا الحظ السعيد ولا الحكم الرزين بقادر على حلها، ذلك لأنه - كما أوضح ماركس - فان ضرورة رأس المال الى تحقيق الحد الأقصى من الربح حتى يتراكم رأس المال عن فائض القيمة تعني - من الناحية الاخرى - أن القوى المنتجة ستظل تتوسع بغير

حدود ، في حين أن نصيب المنتجين من الانتاج يجب أن توضع عليه القيود . كتب ماركس (**رأس المال** ، المجلد (٣) ، الفصل (٣٠) : « ويبقى أن السبب الاخير لكل الازمات يظل دائما . . . الاستهلاك المقيد للجماهير لدى مقارنته بميل الانتاج الرأسمالي الى تطوير قوى الانتاج ، كما لو كانت القوة المطلقة لاستهلاك المجتمع كله تمثل الحد الذي يضعونه . . » .

فيما مضى كانت الانقطاعات في دورة رأس المال تأخذ شكل « دورة تجارية » تتكرر كل عشر سنوات ، ولكن حين انقطع ايقاع الازدهار ـ الكأسد ، فان هذا لا يعني أن دورة رأس المال ظلت دون انقطاع ، ويظل ضربا من التفكير الطوباوي أن يحدث هذا ، لا بفضل العناية الالهية أي عن طريق قوانين السوق الاقتصادية كما كان قدامى الاقتصاديين يميلون الى الاعتقاد ، ولا بفضل وسائل الادارة الذكية الناجحة ، كما يميل الاقتصاديون المحدثون الى الاعتقاد .

في الوقت نفسه ـ وان كان هذا شيئا لا يسر د . بوبر ولا المؤسسة الرأسمالية ـ فالحقيقة تؤكد أن ثلث شعوب العالم تقريبا قد تخلصت من الرأسمالية (كما نصح ماركس وتنبأ) حتى قبل أن تتاح لها الفرصة كي تثبت لهم المكاسب التي يمكن أن تقدمها ، وهم الآن يحاولون أن يضعوا ـ أو قد وضعوا بالفعل ـ بدلها اقتصادا اشتراكيا مخططا ، وثمة نسبة كبيرة من بقية الشعوب فقيرة لدرجة التعاسة لكنها ثائرة ضد الامبريالية والاستعمار والاستعمار الجديد ، وفي هذه الظروف تنفق الدول الرأسمالية الكبرى نسبة لا يستهان بها من دخلها القومي على التسليح بهدف أساسي هو وقف تحرر هؤلاء الفقراء من قبضة رأس المال الاجنبي والحيلولة بين الدول الاشتراكية وتقديم العون لهم . هذه الاسلحة ، والحروب المحلية وتصعيد الحروب التي يستخدم فيها بعضها ـ تظل تهديدا لسلام العالم ولوجود الحضارة ذاتها ، وعبئا ثقيلا على كاهل شعوب الدول الرأسمالية ذاتها في الوقت نفسه . اننا نستبقي ذلك بتعريض أنفسنا للخطر ، واذا استطعنا أن نرغم الدول الرأسمالية على ايقاف حروبها ونزع سلاحها فلن نستطيع أن نحمي لها مصالحها الرأسمالية ، فالتسليح والقوات المسلحة والحروب هي حمايتها .

اكثر من ذلك ، فمهما كان ما تفعله الدول الرأسمالية (دون الحرب العالمية التي يمكن أن تدمرها) فستظل الدول الاشتراكية ماضية في تطوير مواردها التكنولوجية بوتيرة متسارعة ، وستظل حركات التحرر الوطني ضد الامبريالية والاستعمار الجديد في النمو والتعاظم ، مهما كان تفككها ، ومهما كانت النكسات التي ترغم عليها في هذا المكان أو ذاك .

الى أي مدى يمكننا أن نفترض استمرار هذا الموقف الذي أدى اليه « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي »؟ ربما استمر زمنا ما ، لكنه لن يستمر للأبد . سيظل هذا القانون

يعمل ـ كما تنبأ ماركس ـ اما لينتهي الى الدمار الشامل ، أو ينتهي بالقضاء على العلاقات الرأسمالية التي تؤدي لوجوده .

لا يزال ثمة عامل ذو اهمية قصوى . لقد بدأت الدول الرأسمالية الآن السير في طريق ثورة تكنولوجية جديدة ، واذا هي ابطأت من خطو تقدمها التكنولوجي نسفت أسس ازدهارها وسبقتها الدول الاشتراكية دون امل في اللحاق بها ، في هذه الحالة لن تستطيع أبدا أن تحقق سيطرتها على الدول التي تعد الآن متخلفة ، وستركد اقتصادياتها ، وتترتب على هذا كله نتائج خطيرة جدا بالنسبة للبطالة وتزايد الفقر . ومن الناحية الاخرى فاذا هي واصلت سيرها ، وطورت مصادر جديدة هائلة للطاقة تستخدمها في تحقيق استخدام الاوتوميشن استخداما كاملا في الانتاج ، فكيف تستطيع ضمان التطور المخطط للاقتصاد ، مع العمالة الكاملة ، ما دامت تصر على أن تبقى الوسائل الأساسية للانتاج ملكية خاصة ، وأن تبقى كل قوة العمل المستخدمة من العاملين مقابل أجر الذين يسهم عملهم في تحقيق الربح الخاص؟ ستنتج عن هذا الموقف بطالة على مستوى هائل ، ولن يفلح كل الخبز والسيرك المستعاران من الرومان القدامى أيام تفسخهم وانحلالهم في انقاذ نظام مقضى عليه .

اذن ، اذا سألنا د . بوبر وسواه لماذا نتمسك بنصيحة ماركس في ضرورة القضاء على الرأسمالية في حين أن بعضنا يفيدون منها فستكون الاجابة باختصار اننا لا نملك شيئا غير هذا ، سنكون في جنة الحمقى اذا ظللنا عميان لا تبصر فعل « القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي » ، انه من الصحيح تماما انه كلما زاد تراكم رأس المال ازدادت شروط العمال تدهورا .

في الاشتراكية ، لا يؤدي تراكم رأس المال ، بمعنى تراكم الموارد التي يمكن عن طريقها التوسع في الانتاج الاجتماعي ، الى التدهور في شروط العمال ، على العكس ، فكلما زاد تراكم رأس المال الاجتماعي كلما ارتفعت مستويات الحياة ، ويصبح تراكم الموارد هو شرط رفع مستويات كل العاملين (كل العاملين وليس بعضهم) الى مستويات أفضل ، والى تخفيف العمل ، الى جعل ساعات العمل الضروري أقصر ووسائل الاستمتاع بأوقات الفراغ أعظم ، تستنتج الماركسية ان هذا شرط الامور الذي يجب أن ننتظم من أجل تحقيقه ـ أو نفنى .

شرح ماركس ـ كما رأينا ـ أن القانون الأساسي لكل تطور اجتماعي هو أن علاقات الانتاج يجب أن تبقى دائما على انسجام مع تطور قوى الانتاج ، وحين تصبح علاقات الانتاج عوائق في وجه تطور الانتاج تنشأ الحاجة الى ثورة اجتماعية لتغيير النظام الاجتماعي . والحاجة الى الخلاص من الرأسمالية وابدال الاشتراكية بها هي الحاجة الى الخلاص من علاقات الانتاج التي أصبحت عوائق في وجه قوى الانتاج المتطورة . و« القانون العام المطلق للتراكم الرأسمالي » هو التقرير الدقيق والمختصر للكيفية التي تعمل بها

العلاقات الرأسمالية كعوائق للانتاج ، فبدل تراكم الموارد الانتاجية بهدف رفع المستويات العامة لحياة المنتجين ، فان التراكم الرأسمالي يحدث على حساب الرخاء العام ، يصحبه التبديد في الموارد المادية والمقدرات البشرية ، ويؤدي الى افقار المنتجين وزيادة ثروات ملاك رأس المال .

وقد نضيف هنا ما قال لينين من أن ماركس لم يتناول فقط علاقات الانتاج ، لكنه « مضى أيضا يقتفي أثر البنية الفوقية التي تتفق مع علاقات الانتاج » ، وقد أوضح النتائج المتمثلة في تشجيع الأنانية الفردية والجشع ، في الصراعات وأشكال النهب والاختطاف ، في المضاربة والفساد ، في التبديد والعناء غير الضروري ، في الخداع السياسي والقهر السياسي والحروب . اذن فتحليله الاقتصادي « الذي يقتصر تماما على علاقات الانتاج القائمة بين أعضاء المجتمع » نجح في أن يشرح ويفسر تلك الخبرة الكريهة لاعضاء المجتمع الواقعين في قبضة نظام اقتصادي . هو الموضوع نفسه الذي تناوله الشعراء والرسامون والموسيقيون والروائيون في المجتمع البورجوازي ، تعرضه الماركسية عرضا علميا صحيحا .

٤

الثورة الاجتماعية والهندسة الاجتماعية

(١) الثورة الاشتراكيــة

التغير الأساسي في علاقات الانتاج يعني تدخلا خطيرا في حقوق الملكية ـ هي في الوقت الحاضر ملكية رأس المال ـ وهذا يمثل ثورة اجتماعية. وهذا بالتحديد هو الشيء الذي ينظر اليه ـ على نطاق واسع ـ بأنه ليس جديرا بالتفكير فيه، أو هو ـ في كل الأحوال ـ ليس من الموضوعات العلمية التي يمكن أن تؤهل صاحبها للحصول على منحة للبحث، ولا شك في أن د. بوبر يتحدث باسم المؤسسة كلها حين يقول ان الثورة حدث من أسوأ الاحداث التي يمكن أن تحدث في حياتنا.

فالثورة ـ كما يقول ـ تتضمن « الاستخدام المتواصل للعنف » وهذا « قد يؤدي في النهاية الى فقدان الحرية، فهي أميل لأن تنتج لا حكم العقل المنزه عن الأهواء، ولكن حكم الرجل القوي (م. م. ٢ ـ ص ١٥١)، ثم هي كذلك « تدمر اطار المؤسسات والتقاليد في المجتمع... وحين تدمر التقاليد تنتهي الحضارة... فالبشر قد تحولوا الى وحوش.. » (ت. د. ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤)، ثم يقول في لهجة بعيدة عن الهوى: « وليس من المعقول افتراض أن اعادة بناء عالمنا الاجتماعي كله سينتج على الفور نظاما فعالا، الأحرى بنا أن نتوقع حدوث أخطاء كثيرة نتيجة افتقاد الخبرة.. ». (م. م. ١ ـ ص ١٦٧).

وليس فقط أن « المناهج الثورية... تزيد العناء غير الضروري » و« تؤدي الى المزيد والمزيد من العنف.. » (ت. د. ص. ٣٤٣) ولكن أيضا « فالأهداف الانسانية » التي يسعى الثوريون لتحقيقها انما يمكن تحقيقها دون ثورة على الاطلاق، فما دام من المعترف به ـ كما أثبتت التجربة ـ أنه يمكن تحقيق المكاسب الاجتماعية في ظل الرأسمالية « فلماذا لا يفضل العمال ـ الذين تعلموا من التجربة أنه يمكن تحسين شروطهم عن طريق الاصلاح التدريجي ـ التمسك بهذا المنهج... لماذا لا يتهادنون مع البورجوازية، ويتركون لها ملكية وسائل الانتاج بدل المخاطرة بكل مكاسبهم، وتقديم مطالب أدعى لأن تؤدي لمصادمات

عنيقة »، ان الاصلاح التدريجي يمكن أن يستمر، « وليس ثمة ضرورة منطقية لأن يؤدي الاصلاح التدريجي ـ الذي يتحقق عن طريق المهادنة ـ الى القضاء الكامل على النظام الرأسمالي.. » (م. م. ٢ ـ ص ١٥٥)، وعلى أي حال، فان د. بوبر يقول بأن هؤلاء الذين يؤمنون بتدمير كل شيء، سيكون عليهم أن يعيدوا بناء كل شيء بالتدريج فيما بعد، أليس من المعقول اكثر ان يبدأوا في البناء التدريجي أولا، وأن ينسوا عملية التدمير تلك؟ (م. م. ١ ـ ص ١٦٨).

ويتبنى د. بوبر وجهة نظر في الثورة تقترب من رؤية سفر الرؤيا بالعذاب الجحيم، فيفترض أنه لو تم القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج سينهار كل شيء قائم، واذا تمت الحيلولة بين رأس المال الخاص وتحقيق الارباح عن طريق استغلال العمل مقابل أجر فستنتهي الحضارة، لهذا فهو يصرخ: « انهم يدمرون التقاليد! »، « ستنتهي الحضارة! »، « لقد ارتدوا وحوشا! »، (وهذا شيء يأتي من قبيل الثورة المضادة) « ستحدث أخطاء كثيرة! ». هو في هذه الصيحة الاخيرة محق، لأن البشر دائما يرتكبون الأخطاء، مهما كان ما يفعلون، أما فيما يتعلق « بالتقليد » و« الحضارة » فلا شك ان د. بوبر كتبها تحت تأثير انفعال طاغ، فهي لا يمكن أن تكون « معقولة » بأي حال.

هل يعني « التقليد » و« الحضارة » ـ بمعنى أنها أشياء يجب الحفاظ عليها ـ التقليد الرأسمالي والحضارة الرأسمالية على وجه التحديد؟ لا، لأن التقليد والحضارة اكثر ثباتا واكثر دواما من علاقات انتاج معينة، فالحضارة ومعايير الحياة المتحضرة قد طورها البشر عبر العصور، بحيث أن التقدم الذي حدث فيها خلال علاقات انتاج معينة لم يفقد أو ينته أثره، لكنه انتقل الى ظل علاقات انتاج جديدة « أرقى »، ونقول « أرقى » لأنها تتفق مع تطور أرقى لقوى الانتاج. ولكي يطور الناس الحضارة والحياة المتحضرة عليهم أن يطوروا قوى الانتاج، وحين تصبح علاقات الانتاج عوائق في وجه استغلال قوى الانتاج الجديدة يجب أن تتغير، والا فأن الحضارة وتقاليدها ستنحط بدل أن تتجدد.

وبطبيعة الحال فاذا اعتبر أحد أن التقاليد هي تقاليد محلية خاصة أو أجزاء من التقاليد، والحضارة هي أجزاء محلية خاصة أو وسائل رفاهية خاصة، فيجب أن نعترف بأنها عادة ما يتم القضاء عليها وتنتهي، وهذا حسن. فمثلا ثمة تقليد برلماني في بريطانيا بألا تضم قاعة مجلس العموم مقاعد لكل الأعضاء، وقد تمسَّك كل من سير ونستون تشرشل ولورد آتلي بهذا التقليد عند اعادة بناء المجلس بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن لا شك في أن الثورة الاشتراكية لو قامت في بريطانيا فستقضي على هذا التقليد. كذلك فان لون الحياة المتحضرة أو المترفة المرتبطة بملكية القصور في المدن والريف، بما فيها من اراض سبخة لتربية طيور الصيد وبما تعج به من خدم وحشم كثيرين هي في سبيلها للاختفاء، وستختفي تماما اذا قامت ثورة اشتراكية، ولكن هل القضاء على مثل هذه التقاليد وتلك الصور من

الحضارة شيء سيء ؟ ان القليلين سيأسفون لها ، غير أن أسفهم لن يحول بقية الجنس البشري « الى وحوش » ، أما اذا كنا نعني « بالتقاليد » و« الحضارة » معناهما العام أي الزيادة المضطردة في انتاج وتوزيع ضرورات الحياة وكمالياتها على أعضاء المجتمع ، مع تطور العلوم والفنون والعدالة والحرية الاجتماعية ، فليس ثمة سبب على الاطلاق يدعونا للتفكير في أن تغيير علاقات الانتاج ، بهدف دفع تطور الانتاج الاجتماعي لتحقيق الرخاء الاجتماعي ، سيدمر التقاليد أو يدفع بالحضارة للانهيار . في الحقيقة ، أن الخطر الاكثر الحاحا انما ينشأ عن نمو واستمرار تقاليد معينة في سيادة الروح التجارية والفساد السياسي ، والعسكرية ، وكل هذا تحمية المؤسسة الرأسمالية القائمة ، وأعظم الاخطاء على الاطلاق هو تكديس الاسلحة النووية ، واذا كان للنوع الانساني أن « يرتد الى وحوش » نتيجة تدمير الحضارة ، فسيكون هذا بسبب حرب نووية يشنها هؤلاء الامبرياليون المجانين (وكل هذا الهذر حول « اطار المؤسسات والتقاليد في المجتمع » جزء من التعبير عن هذا الجنون) .

ولا شك في أن صور د . بوبر التي تذكرنا بسفر الرؤيا انما تصدر فقط عن فكرة متسلطة بأن الثورة تعني « الاستخدام المتواصل للعنف » و « المزيد والمزيد من العنف » ، هذا العنف هو الذي يؤدي الى الدمار من وجهة نظره ، وهو يصور الماركسية باعتبار انها - في جانب منها - تنبـؤ قدري بالعنف ، وفي جانب آخر مؤامرة لاحداثه .

بالنسبة للماركسية - وليس بالنسبة للدكتور بوبر - تعني كلمة « الثورة » دلالة محددة في حدود نظرية ماركس في التطور الاجتماعي وصراع الطبقات .

وحتى الآن ، فان تطور علاقات الانتاج ، أي أشكال ملكية وسائل الانتاج والاستحواذ على ناتج العمل ، قد قسم المجتمع الى طبقات متناحرة ، وفي كل تشكيل اجتماعي ثمة طبقة مسيطرة يقوم وجودها على استغلال جماهير المنتجين بطريقة خاصة ، وتمنع الطبقات الاخرى من التحول الى منافسة وسائلها في الاستغلال ، والنظام السياسي هو الوسيلة التي يتحقق بها هذا ، ويتم عن طريقها فرض شكل معين من الاستحواذ على نتاج العمل على بقية المجتمع ، والثورة هي تغير في النظام السياسي يتيح لطبقة أخرى أن تستولي على السلطة ، وتحرم الطبقة القديمة من فرص المحافظة على وجودها عن طريق وسائلها السابقة في الاستغلال . تؤدي الثورة اذن الى تغير في علاقات الانتاج ، وتلك ظاهرة نموذجية خاصة بالمجتمع المنقسم الى طبقات ، حيث تكون طبقات مستغِلة وأخرى مستغَلة .

وقد سجل التاريخ ثورات كثيرة ، كانت كلها عنيفة (تضمنت بالفعل « استخداما متواصلا للعنف ») ، وسبب هذا العنف الشامل واضح ، فالطبقات الحاكمة تحافظ على استمرار حكمها فقط عن طريق العدوان والقمع العنيف لرعاياها ، وقد كانت الطريقة الوحيدة للخلاص من هذه الطبقات هي مواجهتها بالعنف . وعلى أي حال فلم تكن الثورات

في الماضي تتميز بأنها اندلاع مؤسف للعنف يعترض فترات من التقدم السلمي الهادىء ويعرض مكاسب الحضارة للخطر، كان العنف والحرب موجودين دائما، وكانت الثورات تتحقق عن طريقهما، كان العنف والحرب هما المركبة التي تحمل الناس الى الخلاص من أشكال الملكية القديمة التي تعوق الانتاج الاجتماعي، الأساس المادي للحضارة.

ويهدف التحليل الماركسي الى توضيح أن ما هو في جدول الاعمال الآن هو الثورة الاشتراكية (أو البروليتارية)، ويهدف كذلك الى توضيح الطرائق التي يجب أن تختلف فيها عن كل الثورات السابقة.

في الثورات السابقة، استسلمت الطبقات المستغلة الحاكمة، لا للعداء من جانب الجماهير المستغلة فقط، ولكن أيضا من جانب طبقات أخرى مستغلة أو يمكن ان تكون مستقلة، كان على الجماهير العاملة أن تتولى العمل الشاق، في حين يحصد المستغلون الجدد الثمار ويثبون الى السلطة.

في الماضي كانت ثورات العبيد أو الفلاحين تؤدي الى اضعاف الطبقات الحاكمة، لكن النتيجة النهائية دائما لا تتغير، هي هزيمة وتشتيت تمردات العبيد أو الفلاحين واعادة تدعيم الاستغلال اما عن طريق المستغلين القدامى أو مستغلين جدد، وفي التاريخ الحديث فان ما هو نموذجي في ثورات البورجوازية هو أنه عند نقطة معينة تجمع البورجوازية شتاتها وتنزع سلاح الجماهير المتمردة التي بدأت الخطوة الأولى، ثم تدخل في مساومة مع الثورة المضادة المهزومة، وفي الثورات البورجوازية كانت هناك دائما ثورات ديمقراطية أولية، تتقدم بمطالب أبعد مما تكون البورجوازية مستعدة لتقديمه (هذا يتضح تماما في الثورات الانجليزية والامريكية والفرنسية، والحركات الثورية الأوروبية لسنة ١٨٤٨، وحين حدثت ثورة روسيا في ١٩٠٥ و١٩١٧ كانت هناك بالفعل طبقة عاملة صناعية حسنة التنظيم ذات قيادة ثورية اشتراكية، وكانت النتيجة هي الثورة الاشتراكية في ١٩١٧).

ولكن حيثما وصلت البورجوازية الى السلطة وتم خلق اقتصاد رأسمالي كامل، لا تعود البرجوازية مهددة بأن تواجه أي جماعة مستغلة منافسة، وتقوم مواجهة مباشرة بين المستغلين والمستغلين لا تعقدها قضايا أن يستبدل بالشكل القائم من أشكال الاستغلال شكل آخر جديد، وتصبح القضية الوحيدة هي اما استمرار الاستغلال الرأسمالي أو وضع حد له بحرمان الطبقة الرأسمالية من السلطة السياسية وحلول الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج الاساسية محلها، وهكذا فعلى حين أبدلت ثورات الماضي بأشكال الاستغلال القديمة أخرى جديدة، فان القضية الآن هي انهاء الاستغلال مرة واحدة وللأبد.

تلك المواجهة بين الطبقات، بكل ما تطرحه من قضايا، موجودة اليوم في كل الدول الرأسمالية المتطورة. ويثير د. بوبر بعض الاعتراضات التي لا تكاد تكون متصلة بالموضوع

حول الاعتراف بهذه الحقيقة، فهو يقول: «يجب أن نكون مستعدين للتعرف على وجود طبقة وسطى كبيرة لا يستهان بها (أو أن طبقة وسطى جديدة قد نشأت)، وأن هذه الطبقة قد تتعاون مع بقية الطبقات غير البروليتارية ضد محاولة العمال الاستيلاء على السلطة، ولا يستطيع أحد أن يجزم - على وجه اليقين - ماذا ستكون نتيجة هذا السباق، والحقيقة أن الاحصاءات لا تميل الى ايضاح زيادة عدد العمال الصناعيين بالنسبة لبقية الطبقات..». (م. م. ٢ - ص ١٥٦).

وربما كان د. بوبر يعني «بالطبقة الوسطى» و«الطبقة الوسطى الجديدة» كل هؤلاء الذين يعملون لحسابهم الخاص والعاملين المهنيين، ويعني «ببقية الطبقات غير البروليتارية» المزارعين العاملين والفلاحين. وما يقوله عن هذه الطبقات صحيح تماما، لكنه لا يغير في النهاية من حقيقة أن البديل الوحيد لاستمرار الاستغلال الرأسمالي الآن هو انهاء كل استغلال، فليس هناك أي احتمال لأن تحل أي من هذه الطبقات محل الرأسماليين الكبار، وتقيم شكلا جديدا من أشكال الاستغلال لحسابها، ولكن فقط - كما أشار د. بوبر - هل ستؤيد «محاولة العمال الاستيلاء على السلطة» أم لن تؤيدها، واضح اذن، وكما أكد الماركسيون دائما، فان عنصر هاما في التكتيكات الاشتراكية المعاصرة هو محاولة كسب دعم هذه الطبقات للاشتراكية، لا كسب عدائها نتيجة الاهتمام الانعزالي الضيق بمصالح العمال الصناعيين وحدهم. وفيما يتعلق بتناقص نسبة «العمال الصناعيين» فلعله يعني الزيادة النسبية في أعداد الفنيين والعاملين «ذوي الياقات البيضاء» و«العاملين بعقولهم» من هذا النوع أو ذاك. صحيح ان هذه الزيادة موجودة بالفعل، لكن هؤلاء الناس بالتحديد هم الذين سيكونون مطلوبين باعداد كبيرة لاقامة قواعد اقتصاد اشتراكي حديث. في الحقيقة أن د. بوبر قد فهم من النظرية الماركسية في الثورة الاشتراكية الشيء القليل، حتى انه اعتبر كل الشروط التي تؤيدها عقبات لا يمكن التغلب عليها.

في الثورة الاشتراكية تلعب الطبقات موضوع الاستغلال دورا جديدا تماما، انهم ليسوا جنودها الأشداء، لكنه قادتها ومنظموها.

هذا الاختلاف يصوره الاختلاف بين دور حركة الطبقة العاملة المنظمة في الصراع الطبقي الحديث، ودور من كان يطلق عليهم «الغوغاء» في مراحل معينة من الثورات البورجوازية، فهؤلاء «الغوغاء» كانوا يتجمعون دائما على نحو تلقائي، مدفوعين عادة بالغضب نتيجة تدهور مفاجيء في شروطهم يجعل من الشرط التعس القائم شيئا لا يمكن احتماله (غالبا ما يكون ارتفاعا في أسعار الطعام كما أوضح ج. رودي في كتابه **العامة في الثورة الفرنسية**)، لقد كانوا يمثلون قوة رهيبة، لكنها دون تنظيم دائم أو أهداف دائمة ودون قيادة دائمة خاصة بهم، وكانت حركتهم السريعة العاصفة - والمدمرة أحيانا - تفسح الطريق أمام طبقات أخرى كي تحقق أهدافها، ويسهل بعد ذلك عليها أن تشتت

« الغوغاء » . هؤلاء « الغوغاء » قد تحولوا الآن الى الحركة العمالية الديمقراطية المنظمة ، وهي قوة أخطر بكثير حين تتحد كي تمارس قوتها ، ذات أهداف مخططة بدقة ، ليست مخربة ولا مثيرة للفوضى ، بل منظمة يصعب تشتيت أفرادها ، قادرة تماما على أن تقدم من بين صفوفها كل أفراد الجهاز التشريعي والتنفيذي للمجتمع الحديث.

والطبقة العاملة الحديثة قادرة على أن تلعب هذا الدور الجديد لأن شروط الصناعة الحديثة تؤدي بها لأن تصبح منظمة ومتعلمة ، والى تكوين جماعات ذات كفاة من المثقفين الاشتراكيين والزعماء السياسيين لحركة العمال . هي اذن طبقة مستغلة قادرة ليس فقط على ركل مستغليها ، كما فعلت الطبقات المستغلة من قبل ، ولكن على ادارة شئون الحكم أيضا حين ينتهي حكم مستغليها .

وخاصية أخرى للثورة الاشتراكية هي طابعها الاممي على مستوى العالم كله .

فالتطور المحلي للرأسمالية في عدد قليل من البلاد فقط كان له أثر (أثر حتمي ، اذا سمح لنا د . بوبر باستخدام هذا التعبير) دفع العالم كله الى فلك الاستغلال الرأسمالي ، فقد أصبح العالم كله مقسما الى مناطق استغلال عدد قليل من الدول الرأسمالية ، بهذا ، وبتطور رأس المال الى مرحلة الاحتكار ، وباندماج رأس المال الصناعي ورأس الملل المالي ، وبتصدير رأس المال ، تطورت الرأسمالية الى مرحلة الامبريالية . وكان هذا يعني أن على الشعوب المستغلة أن تناضل ضد مستغليها بحيث يشمل هذا النضال - الى جانب قضايا تحررها من أشكال الاستغلال الاقطاعي المحلي أو الاقطاعي البدائي الذي تعانيه - النضال النهائي للتحرر من استغلال رأس المال . فضلا عن ذلك ، فان الشعوب « البدائية » نسبيا والتي لا زالت طرائقها القبلية في الحياة تحتفظ بخصائص مشاعية عديدة ، وجدت نفسها فجأة تخضع لأشكال من الاستغلال الرأسمالي غريبة كل الغرابة عن مرحلتها الخاصة من التطور الاجتماعي ، ومن ثم اندفعت الى النضال ضدها . اذن فعدوان الاستغلال الرأسمالي قد انتشر في العالم كله وفرض على جماهير العمال في كل مكان - ومهما كانت مرحلتهم السابقة من التطور الاقتصادي والاجتماعي - مقاومة الاستغلال الرأسمالي ، ومن ثم السير في طريق الاشتراكية اذا شاءوا التخلص من هذا الاستغلال .

هكذا اذن بدأت - ولا زالت ماضية في طريقها - عملية ثورة اشتراكية تشمل العالم كله ، تشغل الحركات المحلية فيها مكان الاجزاء المساهمة ، عملية على مستوى العالم كله للتحرر من الاستغلال الرأسمالي ، وبالتالي من كل استغلال . وهذا شيء جديد تماما في تاريخ الثورات ، فحتى اليوم كانت ثمة ثورات محلية ، فيها كان الشعب في مكان معين يطيح بحكم مستغليه المحليين ليثب مكانهم مستغلون محليون آخرون ، أما الآن فان كل حركة ثورية هي ضد الاعداء أنفسهم ، وكل الحركات المحلية - سواء كان أفرادها يفهمون هذا حق الفهم أو

لا يفهمونه - تضيف الى حركة تشمل العالم كله لا يمكن أن تهدأ حتى يتم القضاء على استغلال الانسان للانسان في العالم كله، لا يمكن أن تهدأ رغم أن جماعات معينة قد تهزم أو تتخلى عن النضال ايثارا للسلامة، لأن نفس الظروف على مستوى العالم كله التي دفعتهم الى الفعل، ستظل عاملة وتدفع آخرين الى الفعل.

كلمة « الثورة الاشتراكية » اذن لا تعني احداثا ثورية محلية خاصة (« محاولة للاستيلاء على السلطة » أو « هبة يائسة » كما يقول د. بوبر) تظل تتكرر، أو يتنبأ الشيوعيون بأنها ستتكرر بالطريقة نفسهافي مختلف الازمنة والامكنة، لكنها بالاحرى تعني حقبة كاملة، عملية كاملة لاضطراب العلاقات والمؤسسات الاجتماعية، تدوم لفترة طويلة (ربما قرنا كاملا، وربما اكثر) وتشمل العالم كله. والقول - كما يقول الماركسيون - بأن هذا عصر الثورة الاشتراكية، وأن الثورة الاشتراكية حتمية، ليس نبوءة بأن لونا معينا من التمرد المسلح مقدر الحدوث في كل مكان (في بريطانيا مثلا، حيث التمرد المسلح أبعد ما يكون عن التنبؤ بحدوثه، فان برنامج الحزب الشيوعي لا يشمل شيئا مثل هذا، ولا يعتبره شيئا غير عملي فحسب، بل وغير مرغوب فيه أيضا). يمكنك القول بأن النوع الانساني كله في كل أنحاء العالم منغمس - على نحو لا يمكن تجنبه - في النضال الطبقي ضد صور الاستغلال الرأسمالي، وأن القضاء على الاستغلال قد بدأ بالفعل، وأن النضال ضده لن يتوقف حتى يتم القضاء عليه في كل مكان.

(٢) الهندسة الاجتماعية

يرى د. بوبر أن البديل العقلي للاطاحة الثورية بكل « اطار المؤسسات والتقاليد في المجتمع » - والتي يرى أن الماركسيين يحسبونها حتمية الحدوث - هو « الهندسة الاجتماعية » التدريجية. وهو يعني « بالهندسة الاجتماعية » « تخطيط وبناء المؤسسات، ربما بهدف كبح التطورات الاجتماعية وشيكة الحدوث أو السيطرة عليها أو التعجيل بها.. ».(ب. ت. ص ٤٥).

وهو يقول بأن الهندسة الاجتماعية يجب أن تكون « تدريجية أو شيئا فشيئا.. »، وهذا يعني البدء بالمؤسسات كما هي، وفحص أسباب سوء أدائها، اما لأنها تتسبب في عناء او عدم ملاءمة انسانية يمكن منعها، أو لأنها تفشل في التخفيف منها، وبعد ذلك يتم ادخال الاصلاحات التي تجعل أدائها أفضل. ويقول: « ان مخططات الهندسة التدريجية بسيطة نسبيا، هي مخططات لمؤسسات مفردة، للصحة أو تأمينات البطالة مثلا، أو محاكم التحكيم، أو الميزانيات المخصصة ضد الكساد، أو الاصلاح التعليمي.. »، ويضيف: « فاذا مضت في

طريق خاطيء لن تكون الخسارة كبيرة جدا ، ولن يكون الاصلاح عسيرا . . » . (م . م . ١ - ص ١٥٩) .

مثال هذا النوع من الهندسة الاجتماعية يتقدم عن طريق المحاولة والخطأ ، ويصبح أكثر فعالية ونجاحا كلما تراكمت التجارب العملية ، وعلى هذا النحو « يمكن أن يحظى بتأييد وموافقة عدد كبير من الناس » (م . م . ١ - ص ١٥٨) ، وذلك بدل أن يجعل الناس يختلفون أحدهم مع الآخر كما هو محتمل الحدوث بالنسبة لمشروعات اعادة البناء الاجتماعي الأكثر طموحا والأبعد أثرا ، ثم هو يمضي جنبا لجنب مع تطور العلوم الاجتماعية ، ذلك أن العلوم الاجتماعية - كما يقول د . بوبر : « قد تطورت تطورا عظيما عن طريق نقد مشروعات الاصلاح الاجتماعي ، أو على وجه الدقة عن طريق محاولات اكتشاف ما اذا كانت اجراءات اقتصادية أو سياسية معينة أميل لأن تنتج عنها - أو لا تنتج - نتائج متوقعة أو مرغوب فيها . . » . (ب . ت . ص ٥٩) .

وفي أحدى الفقرات البليغة يحدد د . بوبر عقيدة المهندس الاجتماعي : « اعمل على استبعاد الشرور العينية بدل العمل على استحضار الحسنات المجردة . لا تهدف الى تحقيق السعادة عن طريق الوسائل السياسية . بل عليك أن تهدف الى استبعاد صورة التعاسة العينية ، أو - بكلمات عملية أكثر : حارب من أجل القضاء على الفقر بالوسائل المباشرة ، عن طريق التأكد من أن لدى كل فرد حدا أدنى من الدخل . حارب الأوبئة والأمراض باقامة المستشفيات ومدارس الطب . حارب الجهل كما تحارب الجريمة ، ولكن افعل هذا كله بالوسائل المباشرة ، اختر ما تعتبره اكثر الشرور الحاحا في المجتمع الذي تعيش فيه ، وحاول - بصبر وأناة - اقناع الناس بأنه يمكن الخلاص منه » ، هذا فيما يقوله لنا د . بوبر « يقدم لنا صيغة أو معادلة بسيطة للتمييز بين ما اعتبره خططا مسموح بها للاصلاح الاجتماعي وما اعتبره تخطيطات طوباوية غير مسموح بها . . » (ت . د . ص ١٣٦) .

وفي مواجهة المهندس الاجتماعية الأصيلة أو « التدريجية » ينتقد د . بوبر بعنف ما يسميه « الهندسة الاجتماعية الطوباوية » ، وهي التي ترى - في رأيه - أنه لا جدوى من « ترقيع » هذه المؤسسة أو تلك ، انما ما يجب عمله هو اعادة البناء الاجتماعي برمته ، وهذا يقتضي أولا « أن نحدد هدفنا السياسي النهائي ، أو الدولة المثالية . . . حينذاك فقط نستطيع أن نبدأ التفكير في أفضل الطرق والوسائل لتحقيقها ، وأن نضع خطة الفعل العملي . . » (م . م ١ . ص ١٥٧) .

وينتقد د . بوبر مشروعات « الهندسة الاجتماعية الطوباوية » على أسس متعددة . أولا ، ان اعادة بناء المجتمع كله تقتضي قيام ديكتاتورية مفروضة على المجتمع عن طريق العنف ، وستؤدي هذه الى حالة سيئة أسوأ من التي يفترض أنها قامت لعلاجها . ثانيا ، ليس صحيحا

أن القضاء على الشرور الاجتماعية لا يتم الا باعادة البناء الكامل للمجتمع، لأن التجربة قد أثبتت لنا أنه يمكن تحقيق الكثير تدريجيا، بتناول المشاكل شيئا فشيئا وواحدة بعد أخرى. ثالثا، ان الطوباوي في حماسه البالغ لتحقيق «الخيرات الموجودة» يتجاهل وجود شرور اجتماعية عينية تحت انفه. ويناشدنا د. بوبر: «لا تسمح لأحلامك بالعالم الجميل أن تستدرجك بعيدا عن مطالب الذين يتألمون هنا والآن. ان رفاقنا يطلبون من العون..» (ت. د. ص ٣٦١)، ولكي نقدم لهم العون بطريقة فعالة يجب أن نتناول الشرور المباشرة التي يعانون منها، لكن الطوباوي يدين هذا المسلك ويصفه بأنه مجرد «ترقيع» معتقدا أن ما نحن بحاجة اليه ليس أقل من اعادة البناء الكامل للمجتمع كله.

ويواصل د. بوبر فيقول بأن ماركس ربما يكون قد انتقد «الاشتراكية الطوباوية»، لكن الماركسية - رغم ذلك - تتبنى الخطأ الأساسي في «الطوباوية»، وهو الاعتقاد بأنه «لا شيء يصلح أقل من الاستئصال الكامل للنظام الاجتماعي الآثم»، وما يميز الماركسية عن العقائد الطوباوية الاخرى هو نظريتها «ذات النزعة التاريخية» بأن استئصال النظام الاجتماعي أمر مقدر الحدوث بحكم قوانين التاريخ، وحسب د. بوبر فان ما يسميه الماركسيون «الاشتراكية العلمية» في مقابل «الاشتراكية الطوباوية» لا يتمثل في استنتاج ما يجب عمله لتحرير الانسان من الاستغلال على أساس فهم كيف يمكن تحريك الاسباب لكي تؤدي الى النتائج (وهو ما يفعله عادة المهندسون المدربون تدريبا علميا في مجالات أخرى)، لكنه - على العكس - يتمثل في الايمان «الاعمى بأن الاشتراكية لا بد أن تقوم حسب ضرورة تاريخية لا تقهر. اذن - يقول د. بوبر - فماركس في الحقيقة «يدين كل الهندسة الاجتماعية... ويدين التخطيط العقلي للمؤسسات الاجتماعية باعتباره امرا غير واقعي، ما دام المجتمع يجب أن يتطور حسب قوانين التاريخ لا حسب خططنا العقلية، ويؤكد أن كل ما بوسعنا عمله هو تخفيف آلام الميلاد في العملية التاريخية..» (م. م. ١ - ص ١٦٤).

هكذا يضع أمامنا د. بوبر الدليل: أن نختار بين الهندسة الاجتماعية «الطوباوية» أو «التدريجية». فمن ناحية، يمكن أن نختار الاعتقاد بأنه لا شيء أقل من الاستئصال الكامل لكل النظام الاجتماعي القائم يمكن أن يكون ذا فائدة للانسانية، وبالتالي فلا جدوى من وضع الخطط العقلية لاصلاح مؤسساتنا لأن الشيء العملي الوحيد الذي نستطيعه هو العمل على التعجيل بقدوم اليوم المقدور حين يطاح بكل شيء. ومن الناحية الاخرى يمكننا أن نرفض أي فكرة عن التغيير الجذري للنظام الاجتماعي، ونختار الاستمرار في ترقيع مؤسساته المفردة كي نستطيع أن نلبي - شيئا فشيئا وقدر ما يطيق النظام القائم - مختلف مطالب رفاقنا من البشر.

والاختيار - كما يمكن أن نتوقع ما دام من يقدمه هو د. بوبر - اختيار أرض

العجائب: «في ذلك الاتجاه يعيش صانع القبعات، وفي ذلك الاتجاه تعيش ارنب برية، زوري من تشائين منهما، فكلاهما مجنون»، قالت أليس: «لكنني لا أريد أن أرى مجانين..» فجاءها الرد: «لا حيلة لك في ذلك.. فكلنا هنا مجانين..»، وسنحاول أن نرى ما اذا كنا سنستطيع - في هذا المأزق - ان يكون مصيرنا خيرا من أليس.

لقد أوضح ماركس تماما في نقده «للاشتراكية الطوباوية» أن السياسة الاشتراكية العملية لا تنطلق من اعلان «هدف سياسي نهائي أو دولة مثالية»، ففيما يتعلق «بالدولة المثالية» لا شك في أنها طوباوية، يتساوى أن يفترض أن تتحقق - كما يعتقد الاشتراكيون الطوباويون - حين يصبح كل فرد مقتنعا بعقلانية حدوثها، أو - كما يرى د. بوبر أن الماركسيين يعتقدون - نتيجة عملية ضرورة تاريخية لا يمكن انتهاكها. ان السياسة الاشتراكية العملية تنطلق عن التحليل العلمي لنمط الاستغلال في المجتمع الحديث، ونتائج هذا الاستغلال، والامكانيات العملية على المدى البعيد لازالتها واقامة علاقات انتاج تسمح باستغلال وتطوير قوى الانتاج الحديثة لاهداف الرخاء الشامل، وهي على هذا النحو تضع في اعتبارها نوع التنظيم السياسي والسياسة الضرورية لهذا الهدف، ونوع المعارضة التي تتوقع أن تلقاها. أما فيما يتعلق «بهدفنا السياسي النهائي» فهو لا يقدم باعتباره «الدولة المثالية» ولكن كهدف ينبع عن التحليل العلمي للوضع الانساني الفعلي، وهو يقدم من حيث هو هدف عملي واضح، وهدف ضروري واضح في ضوء الوضع الانساني الفعلي.

اذن فالمسألة المطروحة ليست الاختيار بين الهدف الطوباوي «لدولة مثالية» يتطلب تحقيقها القمع العنيف للنظام القائم من ناحية، والممارسة العقلانية «للهندسة الاجتماعية التدريجية» بترميم المؤسسات القائمة الذي يؤدي الى تخفيف المصاعب ومحاولة تحقيق مطالب كل المعنيين بها من الناحية الاخرى. المسألة هي - من ناحية - إما قبول نمط الاستغلال القائم، وإما - من الناحية الاخرى - دراسة ما أوجه الخطأ فيه، والنظر فيما يمكن عمله لازالتها، وما القضايا التي يجب تناولها والاقتراحات البناءة التي يجب تقديمها - خطوة بخطوة - لتحقيق هذا الهدف.

وليس صحيحا على الاطلاق ما ورد في عقيدة الهندسة الاجتماعية «من أن الاشتراكيين الثوريين يهدفون فقط الى «تحقيق خيرات مجردة» في حين أن المهندسين الاجتماعيين «التدريجيين» يهدفون «بالاحرى الى ازالة صور التعاسة العينية»، فالشيوعيون يهدفون الى «ازالة صور التعاسة العينية» ووعيهم بصور التعاسة هذه، وبأصولها في نظام الاستغلال القائم هو ما يجعلهم اشتراكيين ثوريين. اننا لا نعارض الرأسمالية من أجل «تحقيق خيرات مجردة» ولكن من أجل «النضال لازالة الفقر بالوسائل المباشرة»، أما ما يسيء د. بوبر تسميته «بالهندسة الاجتماعية» - من الناحية الاخرى - فهو يسمح بازالة «التعاسة العينية» فقط بقدر ما تكون هذه الازالة منسجمة مع بقاء واستمرار الاستغلال الرأسمالي،

وليست هناك مناسبة على الاطلاق لأن يذكرنا د. بوبر بأن «رفاقنا يطلبون منا العون». فنحن نعرف هذا، لهذا فنحن في صف «اقامة المستشفيات ومدارس الطب» مثلا الى الحد الضروري «لمحاربة الأوبئة والامراض»، لكننا لا نتأثر بقول المهندسين الاجتماعيين الذين ينصحوننا بأن يكون البرنامج محددا فقط، لأن علينا - في الوقت نفسه - أن ندفع من أجل محاربة الشيوعية!.

وينصحنا د. بوبر: «لا تهدف الى اقامة السعادة بالوسائل السياسية»، ويمضي ليفسر لنا.. «ذلك أن موضوعي الاول هو أن التعاسة الانسانية هي أكثر المشاكل الحاحا في سياسة عقلانية عامة، أما السعادة فليست بالمشكلة الملحة، ويجب أن يترك تحقيق السعادة لجهودنا الخاصة..». (ت. د. ص ٣٦١).

انه يمكن «عن طريق الوسائل السياسية» القضاء على أسباب الفقر والحرب، وأن تقدم لكل فرد الوسائل المادية للعمل المثمر والتعليم والراحة ووقت الفراغ وحماية الصحة، وحتى كل هذا - بطبيعة الحال - لن يكفي «لتحقيق السعادة» لأن سعادة الأفراد أو عدم سعادتهم ستظل تعتمد على الطريقة التي يتعاملون بها كل مع الآخر، وعلى طريقة سلوك كل في حياته الشخصية، في نفس الوقت فانه من السخف (ربما من الوحشية أيضا) ان نضع «التعاسة الانسانية» باعتبارها «أكثر المشاكل الحاحا في سياسة عقلانية عامة» على تناقض مع «السعادة»، لأن السياسة التي تتناول حقا «مشكلة التعاسة الانسانية» ليست عديمة الاكتراث بالسياسة التي تنشد السعادة، ولا شك في أنها تستطيع أن تمضي نحو «تحقيقها» خطوات أبعد من تلك التي تقنع بأن تتركها «للجهود الخاصة». ان المهندس الاجتماعي يستطيع اخلاء حي من أحياء الفقراء، وأن يقيم مجمعا سكنيا يحشد فيه الناس ثم يقول لهم: «والآن.. ان سعادتكم تعتمد على جهودكم الخاصة»، ألا يمكن عمل شيء آخر للقضاء على الاحباط والعون على تحقيق السعادة لقاطني هذا المجمع؟.

والتغير الثوري للنظام الاجتماعي لا يقف في تضاد مع «الاصلاح»، ولن تجد سياسيا اشتراكيا جادا، وبالتأكيد لن تجد شيوعيا واحدا يقول لك: اما استئصال النظام القائم واما اصلاح المؤسسات، لكنك لا تستطيع أن تفعل الاثنين معا. اننا دائما نقترح وندعم تلك الاصلاحات التي تفيد الناس، نفعل هذا «لأن رفاقنا يطلبون منا العون»، ليس الشيوعيون هم الذين ينظرون بلا مبالاة الى التعاسة الانسانية التي يمكن منعها، ولا نحن نطيق بقاء التعاسة لاننا نعتقد أنه كلما ازداد الناس تعاسة كلما أصبحوا أميل لتأييد خطتنا في الثورة العنيفة. هذه احدى اتهامات د. بوبر فقط. بل على العكس فان «المهندسين الاجتماعيين» للطبقات الحاكمة هم الذين ينظرون الى تلك التعاسة بلا مبالاة، معتقدين أن الناس ما داموا قادرين على الحياة في هذا المستوى المنخفض فيجب أن يتركوا وشأنهم، لأن هذا سيكون ملائما من حيث تحقيق الأرباح. ان كل شيوعي مصلح اجتماعي.

ان الحماس العملي للاصلاح الاجتماعي لا يمكن أن يكون على تنافر مع محاولة استئصال النظام الاجتماعي، هو بالاحرى سمة ضرورية للقيادة الثورية الفعالة.

ان لينين هو الذي قال (في ما العمل؟) ان الشيوعيين يجب أن يكونوا دائما «المدافعين عن حقوق الشعب»، فهؤلاء الطامحون الى تحريك حركة كبرى لتحويل المجتمع يجب أن يعرفوا كيف يتصرفون ازاء كل مظلمة وشكوى وكل مطلب من جانب كل فئة - بل وفي حقيقة الامر من جانب كل فرد - يكون هذه الحركة، والحركة التي ستكون قادرة على أن تتوحد وأن تنتظم لتحقيق نظام جديد في المجتمع يجب أن تكون مكونة من أفراد ومنظمات لا تستطيع احتمال عبء هؤلاء الذين يتكاسلون، بل من أفراد ومنظمات قادرة على تحسين شروطها وعدم السماح للآخرين بأن يزيدوها سوءا، وهؤلاء الذين سيثق بهم الناس كقادة لهم يجب أن يكونوا بين من أثبتوا أنهم يضعون عقولهم وقلوبهم في الاحتجاج على كل حرمان وكل مظلمة تقع حتى على اقل الأفراد أهمية أو جدارة.

(٣) الاصلاح والثورة

التغيير الثوري للنظام الاجتماعي هو البديل، لا للاصلاح، ولكن لسياسة السماح فقط بتلك الاصلاحات التي يمكن تحقيقها دون أن تتعرض للخطر أرباح الطبقات الحاكمة.

ويرى د. بوبر «انه ليس من الصعوبة بمكان الوصول الى اتفاق عن طريق المناقشة حول أشد الاصلاحات الاجتماعية الحاحا..»، لذا فليس صعبا أن نتفق حول اجراءات «الهندسة الاجتماعية التدريجية»، وتلك احدى ميزاتها كما يقول، فعن هذا الطريق «يمكن أن تقودنا المناقشة الى شيء ما... ونستطيع أن نستفيد هنا من الاتجاه المتميز بالعقلانية. نستطيع أن نتعلم عن طريق الاصغاء للمطالب العينية، والمحاولة المستمرة لتقديرها دون تحيز قدر الامكان، والتفكير في وسائل تلبيتها دون أن نخلق شروراً أسواً..». (ت. د. ص ٣٦١).

وتلك - كما يرى د. بوبر - «حقيقة، وليست حقيقة غريبة جدا..». على وجه اليقين انها «ليست حقيقة غريبة جدا» أن يتم الاتفاق حول «أشد الاصلاحات الاجتماعية الحاحا..» أحيانا على نحو «ليس من الصعوبة بمكان..»، وذلك حين يكون - من ناحية - ثمة قدر كبير من الاحتجاج اذا لقيت الرغبة الملحة في الاصلاح تجاهلا تاما، وحين يكون الاصلاح المتفق عليه - دون تحيز ولكن بكرم - ومن الناحية الاخرى يعترف «بالمطالب العينية» للمصالح الرأسمالية الراسخة في بريطانيا الآن - على سبيل المثال - هناك اتفاق عام على ضرورة عمل شيء لمشكلة الاسكان، ورغم وجود بعض الاختلاف حول النسبة التي يجب أن تساهم بها كل من المؤسسات الخاصة والسلطات العامة في برنامج

الاسكان ، الا أنه لم تنشب خلافات خطيرة طالما أن هناك التزاما صارما باستمرار الايجار والفائدة والربح ، وبالنسبة للاسكان ، فقد يمكن تمويله بدعم من الميزانية العامة ، ويمكن أن يتم الاتفاق على هذا ما دام الذين سيقدمون هذه القروض واثقين من أن أموالهم ستدفع لهم بالكامل مع فوائدها . أليس هذا « عقلانيا »؟ ، أليس اعادة اسكان العائلات التي بلا مسكن دفعا لشر قائم ولا يخلق « شر أسوأ » حتى لو كان شرط تنفيذه حصول المصالح الراسخة على حصة غير شرعية من الربح؟ وحتى رغم أن العمل سيتم ببطء شديد ، وسيتوقف كلما أعلنت الحكومة عن وجود « ازمة » فسيقال ان هذه أفضل الوسائل لتنفيذه على خير وجه ، ذلك ان استبعاد المصالح الراسخة التي تعوق الجهد الشامل لحل مشكلة الاسكان سيؤدي « لشر أسوأ » لانهم سيعترضون ، وستتدخل الحكومة لقمع اعتراضاتهم ، وستكون هذه « ديكتاتورية » ، لكنها - في كل الاحوال - ستضع حدا لذلك الاتفاق المرغوب فيه والذي هو « ليس حقيقة غريبة جدا » رغم ذلك .

ان الحقيقة في المجتمع الرأسمالي - وهذه أيضا ليست « حقيقة غريبة جدا » - هي أن كل « الاتفاقات » ، سواء كانت متعلقة بمشاكل الخدمات الاجتماعية أو الاجور أو ساعات العمل أو شرط العمل أو أيام الاجازات ، انما يتم الوصول اليها نتيجة التوفيق بين المصالح المتعارضة ، مثلا بين هؤلاء الذين يريدون مساكن مناسبة ورخيصة ، وأولئك مقرضي المال وأصحاب الاراضي الذين يريدون الفائدة والريع ، بين هؤلاء الذين يريدون أجورا حقيقية أعلى ، وأولئك أصحاب الأعمال الذين يريدون أرباحا أكثر .

ويمكن القول في هذه الحالة - والواقع ان د . بوبر يقول هذا أيضا - ان حقيقة امكان تسوية الامور عن طريق التوفيق تعني تخفيف حدة الصراع الطبقي وأنه في سبيله للانتهاء ، ولكن على العكس **فهذه التوفيقات تكشف عن استمرار الصراع الطبقي ، وهي نتاج له .**

أول كل شيء أن الصراع الطبقي هو الذي أدى الى نشوء هذه المواقف منذ البداية ، فما لم تكن هناك منظمات طبقية للطبقة العاملة قويت بما يكفي وناضلت بما يكفي للاعتراف بها ما قبلت الطبقة الحاكمة مبدأ التوفيق . وثانيا ، فان ما يتم الوصول اليه إنما يعتمد على التوازن المعقد للضغوط الفعالة وراء المطالب المتعارضة للطبقات المتعارضة ، واذا شاء العاملون الحصول على مزيد من المكاسب ، وايقاف المصالح الراسخة عن نهبها منهم ، فلا بد أن يكافحوا بتصميم أكبر وصلابة أشد .

وقد يتصور هؤلاء الأشخاص في الوزارات والمكاتب الذين يضعون مشروعات الخطط لاصلاح هذا المرفق أو تلك المؤسسة ، وهؤلاء الذين يجلسون ليعلقوا عليها وينتقدوها في « مدرسة لندن للاقتصاد » ، أو هؤلاء الواقفين على أرجلهم الخلفية يلقون الخطب في

البرلمان، قد يتصور هؤلاء جميعا أنهم - مثل مشرعين حكماء متجردين - يقومون بعمليات هندسة اجتماعية تدريجية عادلة، غير أنهم في الحقيقة ليسوا مثل المهندسين الذين يضعون التصميات لانشاء جسر جديد، أو ربما لتقوية جسر موجود لم يعد يتحمل ثقل ضغط المرور، ذلك أنهم يحاولون السيطرة على البشر وتشكيل علاقاتهم الاجتماعية، وهم لا يتعاملون مع الضغوط الميكانيكية بل مع الضغوط الاجتماعية وما يخططونه، وما سيحدث بالفعل لخططهم إنما يعتمد على القوة الفعلية التي ستمارسها المصالح الطبقية المتصارعة على المؤسسات الاجتماعية.

ان حدوث ما يسمى «الهندسة الاجتماعية التدريجية» ليس الا تعبيرا عصريا خاصا عن الصراع الطبقي بين العمل ورأس المال، وقوانينه في الحركة الفعلية ليست قوانين الهندسة ولكن قوانين الصراع الطبقي.

والحقيقة التي ليست غريبة جداً هي أنه طالما ظل هذه الموقف الذي يمكن فيه الوصول الى توفيقات لا تضر اضرارا حيويا بتراكم رأس المال، وتقدم في الوقت نفسه مكاسب للعمال، فسيستمر الوصول اليها، فلم يحدث أبدا - وليس من المحتمل أن يحدث الآن - أن تزاح طبقة مستغلة عن السلطة طالما كانت قادرة على أن تقدم تنازلات هامة لصالح الطبقات الاخرى. والذي يحدث في الوقت نفسه هو الضغط من جانب طبقة للحصول على هذه التنازلات، والمقاومة من جانب الطبقة الاخرى لأي انتهاك لمصالحها، والنتيجة تعبير عن هذا التفاعل الاجتماعي المعقد، ولا يمكن حسمها ببساطة بالاشارة الى مشروعات «المهندسين الاجتماعيين». انهم يخدعون أنفسهم حين يتصورون أن الحجرات الخلفية التي وضعوا فيها لوحات رسومهم قد تحولت بمعجزة كي تصبح ورشا هندسية في الاماكن الاستراتيجية من دهاليز السلطة، وأن كل من يقف خارجها ينتظر بأناة وهدوء تلبية مطالبه.

والضرورة التي ينبع منها الحل الاشتراكي النهائي لتناقضات الرأسمالية هي أن رأس المال لا يستطيع أن يستمر الى ما لا نهاية بنفس الطريقة في استغلال العمل الذي تتطور قوى انتاجه دائما على نحو ثوري، ولا يستطيع أن يستمر الى ما لانهاية في الحصول على المواد الخام والجزية من التوابع الاقل تطورا من حيث الصناعة. ان التوترات الاجتماعية لا يمكن تفاديها، ولا يمكن الا أن تؤدي لازمات ثورية، حين تجد الطبقة الحاكمة نفسها عاجزة عن الاستمرار في الحكم بالطريقة القديمة، وتنقسم على نفسها حول ما يتعين عمله، وتصمم المنظمات الشعبية على تغيير لا يستطيع الحكام تقديمه. في مثل هذه اللحظات يصبح التنظيم الفعلي والنفوذ الذي اكتسبته الاشتراكية العلمية الثورية في السنوات السابقة عاملا حاسما، وتتكشف اوهام «الهندسة الاجتماعية» على نحو سافر، ولن تتكشف باكثر مما قاله ماركس (وهو يحلل أشكال الصراع الطبقي القديمة في الثامن عشر من برمبير لويس بونابرت)

« انها حماقة تمسك بتلابيب المصابين بها وتدفع بهم الى عالم وهمي ، فتسلبهم كل حس وكل ذاكرة وكل فهم لما يحدث في العالم الخارجي الخشن » .

في هذا « العالم الخارجي الخشن » حقيقة تفر دائما من ادراك كل هؤلاء الحالمين بهندسة آلة دائمة الحركة للاصلاح عن طريق الاتفاق (وهي حقيقة سيكون لدينا الكثير لنقوله حولها) ، حقيقة أن السيطرة على السلطة السياسية هي في أيدي المصالح الرأسمالية الكبيرة . انهم يحتفظون بالسلطة ، رغم أنهم يدخرونها بتكتم معظم الوقت ، الا انهم اذا حان الحين خلعوا الاقنعة ومارسوا السلطة بعنف وتسلط في الحروب الخارجية للدفاع عن أرباح رأس المال وللقمع في الداخل معا . وليست هناك مخططات للهندسة الاجتماعية تستطيع أن تلتف حول حقيقة أنه في وقت أو آخر لا مفر من تحدي هذه السلطة والتغلب عليها .

وقد نقد د . بوبر ماركس نقدا قاسيا لانه كتب في مقدمة **رأس المال** : « وحين يكتشف المجتمع القانون الطبيعي الذي يحدد حركته ، فانه - حتى حينذاك - لن يستطيع القفز على المراحل الطبيعية لهذا التطور أو الغائها من العالم بجرة قلم ، لكن أقصى ما يستطيع عمله هو أن يقلل ويختصر من آلام الولادة . . » ، ويفسر د . بوبر هذا القول بأن الشيوعيين يفتقدون أي سياسة تقوم على استنباط المبادىء العلمية لما يمكن عمله من أجل الاصلاح الاجتماعي ، لانهم يعتقدون أن الثورة العنيفة حتمية تاريخية ، وبالتالي فلا جدوى من محاولة الاصلاح الاجتماعي ، والشيء الوحيد الذي يمكن عمله عن طريق الدعاية الثورية والتآمر هو التعجيل بقدوم يوم الحساب . ويقول ان هذا « تنويع خاص على لحن القدرية » ، ومن حيث هو كذلك لا يمكن « للمهندسين الاجتماعيين » - علميا - أن يتقبلوه ويدافعوا عنه . (ب . ت . ص ٥١) .

لقد كان اكتشاف ماركس الأساسي « للقانون الطبيعي » الذي يحكم التغيرات الاجتماعية اكتشافا للشروط الشاملة التي تحدد مسلك البشر في علاقاتهم الاجتماعية ، مثله مثل الاكتشافات الاساسية في الديناميكا الحرارية مثلا ، التي كانت اكتشافات للشروط التي تحدد تبادل الطاقة في الاجهزة الفيزيقية ، وبالتحديد بقاء الطاقة وتزايد الانتروبيا (قابلية الطاقة للتحول الى أشكال أخرى) ، وكان اكتشاف ماركس هو ضرورة توافق علاقات الانتاج وقوى الانتاج . اذن ما الذي كان يقوله في مقدمة **رأس المال**؟ كان يقول ان اكتشاف هذا القانون لا يعني اكتشاف طريقة الغائه او ابطاله أو « القفز » فوق حدوده ، تماما كما أن اكتشاف قوانين الديناميكا الحرارية لا يعني اكتشاف ابطالها بتصميم آلات دائمة الحركة ، ولكن أن تكتشف ما هو متوقع الحدوث ، وكيفية العمل في المواقف العينية التي يحددها القانون ، تماما كما أن اكتشاف قوانين الديناميكا الحرارية هي اكتشاف الطريقة التي تصبح بها الآلات اكثر كفاءة . اذن فماركس يقول أننا حين نكتشف أن علاقات الانتاج يجب تطويعها لقوى الانتاج فان هذا لا يمكننا من أن نحل أنفسنا من العمل الشاق في عملية

التطويع ، لكنه يمكننا من اكتشاف الوسائل التي تجعلنا نستطيع الاسراع بهذه العملية وجعلها أقل عناء ومشقة.

إن الظروف الاجتماعية التي نعيش فيها (كما شرحت لنا الماركسية) محكومة بقوانين عامة للتطور الاجتماعي ، ومن ثم تكون التوقعات الصحيحة محدودة ، فبعض الأشياء ممكن وبعضها ليس ممكنا ، فاستمرار الرخاء اللانهائي للرأسمالية دون أزمات ثورية هو من تلك الأشياء غير الممكنة ، ومن الناحية الأخرى اذا كان علينا أن نطور وأن نستخدم قوى الانتاج الموجودة لدينا من أجل الرخاء الاجتماعي ، فيجب أن نوجد علاقات انتاج يمكن في ظلها تنظيم الانتاج من أجل الرخاء ، وأنه أمر متروك لنا كم يستغرق هذا من زمن وكم سنتحمل في سبيله من آلام ، فعن طريق التنظيم المناضل والسياسة الحكيمة نستطيع أن « نقلل من آلام الميلاد » ، ولكن ليس ثمة وسائل تمكننا من تفادي القضايا والازمات والصراعات التي يتضمنها الموقف الراهن.

وهذا المفهوم في أننا لا نستطيع « القفز » فوق نتائج قانون أن علاقات الانتاج يجب أن تطوع لقوى الانتاج ، بل كل ما نستطيع هو « تقليل آلام الولادة » التي تحدثها عملية التطويع إن هذا المفهوم ذو معنى علمي وسياسي معا. فالرأسمالية - مثلاً - يمكن أن تترك لتتطور حتى الازمة الاخيرة في الحرب العالمية الثالثة ، لكن هذا ليس حتمياً ، ونستطيع العمل من أجل الحيلولة دون حدوثه : كذلك فإن الرأسمالية يمكن أن تترك لتطوير تعميم الأوتوميشن في الإنتاج داخل المؤسسات الخاصة الى الدرجة التي تخلق فيها بطالة واسعة ، ومن الممكن أن تترك الأمور لتتطور في الولايات المتحدة الامريكية مثلا الى الدرجة التي يصبح فيها ملايين الناس المشردين اليائسين دون عون ودون أمل ، فتندفع الى الفوضى وسفك الدماء على وجه اليقين ، ولكن لا حاجة لأن يحدث هذا اذا استطاع العمل المنظم - في الوقت المناسب وبطريقة مدروسة - السيطرة على الموقف.

اذا وضعنا كل شيء في الاعتبار رأينا أن عبارة « الهندسة الاجتماعية » عبارة سخيفة خلو من المعنى ، وهؤلاء الذين يعنيهم د. بوبر بهذه العبارة - واذا كان من الممكن تسميتهم « مهندسين » على الاطلاق - هم في كل الاحوال بعيدون كل البعد عن النظرية العلمية ، مثلهم مثل أولئك المهندسين الذين حين يرون عدة عجلات متحركة ، يحسبون أنفسهم قد أصبحوا سادة الآلة دائمة الحركة. ولكن اذا شئنا أن يكون لهذا التعبير معنى ما ، فانها سياسة حركة عمالية متحددة ، معنية بأن تدفع الى الوجود نظاما اجتماعيا جديدا ، وأن تقلل من آلام ميلاده ، نظاما يستحق أن يسمى « هندسة اجتماعية ».

٥

مؤسسة السلطة السياسية

(١) المؤسسات

تهتم الهندسة الاجتماعية ـ حسب مفهوم د. بوبر ـ بالمؤسسات وادارتها، فالمهندس الاجتماعي لا يتعامل مباشرة مع الأفراد، هو مهندس صيانة وتصميم المؤسسات.

وتصبح المؤسسات (كما يقول د. بوبر) طيعة لعمليات الهندسة الاجتماعية العقلانية الموجهة توجيها علميا حين تكون مؤسسات ديمقراطية، فالمؤسسات غير الديمقراطية لا يمكن هندستها، ويمكن تصور دخول عدد من المهندسين الاجتماعيين الى بلاط الخليفة هارون الرشيد، سيكون مصيرهم الطرد العاجل ان لم يكن أسوأ باعتبارهم كلابا كافرة، فمجال عملهم هو المؤسسات الديمقراطية في المجتمع الرأسمالي الحديث، حيث لا يلقون القبول فقط، بل والمكافأة أيضا. الهندسة الاجتماعية اذن نتاج للديمقراطية، فتطور المؤسسات الديمقراطية هو الذي أتاح تلك الممارسات العقلانية للهندسة الاجتماعية بدل وسائل العنف الفظة التي سادت في الأزمنة القديمة، واستمرار التطور في هذه المؤسسات لا يتطلب خدمات الهندسة الاجتماعية فقط، لكنه سيتعرض للخطر أيضا اذا تم اعتماد وسائل العنف والقضاء على المؤسسات بدلا منها.

يرى د. بوبر اذن أن الهندسة الاجتماعية هي الوسيلة الديمقراطية لادارة الشؤون الانسانية في مواجهة العنف، وهو يشرح لنا الأمر: «هناك نوعان فقط من مؤسسات الحكومة، هذه التي تكفل تغيير الحكومة دون اراقة الدماء، وتلك التي لا تفعل هذا..» (ت. د. ص ٣٤٤)، والمؤسسات الاولى هي التي يسميها بالديمقراطية، أما لو ساد النمط غير الديمقراطي من المؤسسات فمن الواضح أن العنف سيكون الوسيلة الوحيدة المتاحة لتصحيح الاخطاء، ثم يستنتج: «ان استخدام العنف مبرر فقط في ظل الطغيان الذي يجعل الاصلاحات مستحيلة دون العنف، ويجب أن يكون لهذا الاستخدام هدف واحد هو اقامة وضع يتيح اجراء الاصلاحات دون العنف..». (م. م ٢ ـ ص ١٥١).

ويتهم د . بوبر الماركسيين بأنهم لا يفهمون تلك الحقائق البسيطة عن المؤسسات الديمقراطية ، لأن ماركس ـ كما تعلمنا من د . بوبر فيما سبق ـ « يدين التخطيط العقلاني للمؤسسات الاجتماعية باعتباره أمرا غير واقعي ، ما دام المجتمع يجب أن يتطور وفق قوانين التاريخ لا وفق خططنا العقلانية . . » ، وقوانين التاريخ هي قوانين تطور الصراع الطبقي ، وبالتالي « فقد تعلم الماركسيون أن يفكروا لا بمصطلحات المؤسسات ولكن بمصطلحات الطبقات . . » ، ولكن في حين أن « الماركسيين هذه الأيام لا يفكرون بمصطلحات المؤسسات . . . فان العقلانيين ـ على العكس فهم ـ يميلون أكثر فأكثر الى الإعتماد على المؤسسات لتوجيه البشر ، وهذا هو الاختلاف الأساسي . . » . (ت . د . ص ٣٤٥) .

ان د . بوبر يرى ـ اذن ـ أن الماركسيين لم يتعلموا « التفكير بمصطلحات المؤسسات » ، فلنر اذن المصطلحات التي يعلمنا هو نفسه أن نفكر فيها . لأنه ـ في مسألة تعليمنا التفكير « بمصطلحات المؤسسات » عليه أن يزيل كثيرا من الأخشاب من عينيه قبل أن ينظر القذى في عيون الآخرين ، جيرانه الماركسيين .

يرى د . بوبر أن التقدم الانساني يعتمد على تصميم وعمل **المؤسسات** . « لأن المؤسسات ـ مثل الروافع ـ ضرورية اذا شئنا أن نحقق شيئا يتجاوز قوة عضلاتنا ، والمؤسسات ـ مثلها مثل الآلات ـ تضاعف من قدراتنا على فعل الخير والشر ، ومثل الآلات أيضا هي بحاجة الى ملاحظة ذكية ممن يفهم وظيفتها ، وأهم من هذا كله أن يفهم الهدف منها . . » .(م . م ١ ـ ص ٦٧) .

في الوقت نفسه فان على المهندس الاجتماعي أن يظل واعيا وحذرا تجاه ما يسمى « بالعنصر الانساني » في المؤسسات . فهو « لا يستطيع أن يصمم مؤسسات لا تتعطل ابدا ، أي مؤسسات لا يعتمد أداؤها لوظيفتها اعتماداً كبيراً على الأشخاص ، فالمؤسسات ـ في أفضل الأحوال ـ يمكن أن تنقص من عدم التأكد في العنصر الشخصي ، بتقديم العون لهؤلاء الذين يعملون للهدف نفسه الذي صممت من اجله المؤسسات ، والذين يعتمد النجاح اعتمادا كبيرا على معرفتهم ومبادرتهم الشخصية » (ب . ت . ص ٦٦ ـ ٦٧) .

وليست المؤسسات الديمقراطية وسائل نستطيع باستخدامها أن نهندس انجازات اجتماعية فقط ، لكنها أيضا يمكن أن تكون « ضوابط أو كوابح » لممارسات السلطة غير المسؤولة من جانب فرد أو جماعة ، يقول د . بوبر أن « هذا يؤدي الى نهج جديد في مشكلة السياسة ، لانه يرغمنا على أن نستبدل بالسؤال : من الذي يجب أن يحكم؟ السؤال الجديد : كيف يمكننا أن ننظم المؤسسات السياسية بحيث نحول بين الحكام غير الطيبين وغير الأكفاء وبين أحداث خراب كثير؟ » (م . م . ١ ـص ١٢١) .

ومن ثم يصل الى هذه النتيجة : « وتماما كما أن مهمة المهندس الميكانيكي هي أن

يصمم الآلات ويعدلها ويقوم على خدمتها، فمهمة المهندس الاجتماعي التدريجي هي أن يصمم المؤسسات الاجتماعية، وأن يعدل ويدير المؤسسات القائمة بالفعل... ان المهندس أو التكنولوجي التدريجي يعرف أن قلة من المؤسسات الاجتماعية فقط هي التي صممت عن وعي، في حين أن الغالبية العظمى منها قد «نمت» فقط كنتيجة غير مصممة للأفعال الانسانية. ولكن مهما كانت درجة تأثره بهذه الحقيقة الهامة فانه ـ من حيث هو تكنولوجي أو مهندس ـ سينظر الى تلك المؤسسات من وجهة نظر «وظيفة» أو «اداتية»، وسيراها وسائل لتحقيق أهداف معينة أو قابلة لان تتحول الى تلك الوسائل، سيراها كآلات لا ككائنات عضوية حية..». (ب. ت. ص ٦٤ ـ ٦٥).

ورغم أنه يعترف بأن «الغالبية العظمى من المؤسسات قد نمت فحسب» في الماضي، الا أنه يؤكد لنا أن المؤسسات يمكن أن تزيد هندستها اذا بدأت هذه الممارسة بالفعل، ثم يؤكد لنا أيضا: «ان ماركس كان مصيبا تماما حين قال بأن «التاريخ» لا يمكن تخطيطه على الورق، لكن المؤسسات يمكن تخطيطها، وهذا ما يحدث بالفعل..» (م. م. ٢ ـ ص ١٤٣).

وفي سياق تعليمه حول «كيف نفكر في حدود المؤسسات» يشير د. بوبر ـ اشارة منصفة الى أن «تصميم المؤسسات يتطلب درجة من المعرفة بالانتظامات الاجتماعية التي تضع حدودا لما يمكن تحقيقه عن طريق المؤسسات، هذه الانتظامات تشابه ـ الى حد ما ـ قانون بقاء الطاقة، الذي يقرر أننا لا نستطيع تصميم آلة دائمة الحركة..»، (م. م. ١ ـ ص ٦٧)، غير أنه لم يقل الا أقل القليل عن هذا الموضوع بالغ الأهمية، فما هي هذه «الانتظامات الاجتماعية» بالضبط، وعلى أي نحو «تضع الحدود لما يمكن تحقيقه»، وفيما يتعلق بمسألة «التفكير بمصطلحات المؤسسات» فلا شك أنها مسألة هامة، وبحاجة الى الحرص في تناولها، فهذا بالضبط ما فعله الماركسيون، واذا كان د. بوبر قد فعل هذا فقط فلا بد أن توفر له «قدر من المعرفة» «بالحدود الموضوعة على ما يمكن تحقيقه عن طريق المؤسسات»، وهو يقول ان الماركسيين يعتقدون أن «المجتمع يجب أن يتطور وفق قوانين التاريخ لا وفق خططنا العقلانية»، لكن ما يعنيه الماركسيون بالفعل هو أن «خططنا العقلانية» يجب أن تضع في اعتبارها «قوانين التاريخ»، بمعنى «تلك الانتظامات التاريخية التي تضع الحدود لما يمكن تحقيقه عن طريق المؤسسات»، ولا يعتقد الماركسيون أن وضع خطط لتصميم آلة ديمقراطية دائمة الحركة أمر معقول.

وقد لاحظ د. بوبر بحق أنه لا يمكن استمرار الحياة الاجتماعية الا من خلال مؤسسات من نوع آخر، لكنه حين يعلمنا «كيف نفكر بمصطلحات المؤسسات» فان دروسه لا تشمل أي معلومات حول كيفية تأسيس المؤسسات وتحت أي شروط وحدود وكيف يمكن لواحدة

أن تؤثر في الاخرى وتضع أمامها الحدود، بل أن المصطلح نفسه لم يحدد عنده على نحو واضح. فهو يقول أن «مصطلح المؤسسة الاجتماعية يستخدم هنا بأوسع المعاني، بحيث يشمل المؤسسات ذات الطابع الخاص وذات الطابع العام معا، ومن ثم فسأستخدمه كي أصف مشروعاً، أيا ما كان، سواء كان حانوتاً صغيراً أو شركة تأمين، كذلك فقد يكون مدرسة أو «نظاما تعليميا» أو قوة بوليسية أو كنيسة أو محكمة.. » (ب. ت. ص ٦٥)، ثم يمضي ليشير الى أن للمصطلح معنى أوسع حتى من تلك الأمثلة التي ذكرها.. » فاللغة مؤسسة اجتماعية... والكتابة مؤسسة اجتماعية.. «(ب. ت. ص ١٥٤)، اذن فكل نتاج للناس في المجتمع ينظم النشاط الاجتماعي ـ من اللغة الى الحانوت الصغير ـ هو مؤسس، ثم لا يقوم بعد ذلك بأي لون من التحليل للمؤسسات فيما يتعلق بأنواعها وترابطاتها المتبادلة، وما دام الأمر كذلك فان أفضل ما نتوقعه منه هو أفضل ما يقدمه لنا » التأكيد الرزين بأن المؤسسات في حين أنها «نمت فقط» بطريقة غير محددة، وأنها لا يمكن «ألا تتعطل أبدا»، رغم ذلك فان البعض منها يمكن «تخطيطها»، وكلها خاضعة دائما «لحدود» غير مقررة. واذا كان هذا الخلط كله هو «التفكير بمصطلحات المؤسسات» فلا شك أنه من الأفضل أن نظل نفكر بمصطلحات الطبقات »، وأن نحاول اكتشاف الحدود.

ولا حاجة بنا للاختلاف حول أن اللغات والحوانيت الصغيرة هي كلها مؤسسات، ما دام المصطلح يستخدم بالمعنى الواسع الذي يشملها جميعا، ولكن ما دام المصطلح يستخدم على هذا النحو «الواسع» فكيف يمكننا أن «نفكر بمصطلحات المؤسسات دون أن نتعثر ويختلط علينا استخدام الكلمات دون جدوى؟ اننا يجب أن نقيم التمايز بين المؤسسات، في ضوء وظائفها الاجتماعية، وندرس كيف أن مجموعة منها تكون محكومة بمجموعة أخرى وصادرة عنها، وهذا بالضبط ما فعله ماركس (رغم أنه لم يستخدم كلمة «المؤسسات» الا نادرا، فلم تكن على هذا النحو من الشيوع حين كان يكتب)، هنا في بريطانيا اليوم فان اللغة الانجليزية والنظام الرأسمالي ونادى ماري ليبون للكريكت وسباق اكسفورد وكامبردج للقوارب ومحلات هارود والسكك الحديدية البريطانية ومكتب الأسعار والدخول والبرلمان ومكتب التجارة ونقابات العمال والاحزاب السياسية والبوليس السري هي كلها مؤسسات اجتماعية، واذا كان لنا أن نعرف كيف يمكن أن نستخدم مؤسساتنا، وما الذي يجب عمله بالنسبه لها، فيجب أن نضع الفواصل ونتقصى الترابطات. وقد أكد د. بوبر ـ على سبيل المثال. أهمية أن تكون المؤسسات ديمقراطية، لكن تعبير «الديمقراطية» ينطبق على بعض المؤسسات فقط دون أن يعني شيئا بالنسبة لمؤسسات اخرى، فكيف يمكن للغة الانجليزية أن تكون ديمقراطية، وكيف يمكن للحانوت الصغير أن يكون كذلك؟

وكما ذكرت من قبل فان المؤسسات ـ بالمعنى الواسع ـ هي نتاج تجمعنا في مجتمع، وهي تنظم نشاطنا الاجتماعي، والمؤسسة هي أي شيء أسس اجتماعيا، ويمكن توضيح معنى

الفعل «أسس أو تأسيس» ببعض الأمثلة، نحن لكي نتواصل نستخدم اللغة، ونستخدم كذلك التليفون، وكلاهما نتاجان اجتماعيان، لكن التليفون أداة مادية، واللغة ليست كذلك، التليفون يصنع واللغة تؤسس، الموضوع المادي ـ مثل التليفون ـ ليس مؤسسة، لكن اللغة التي نستخدمها حين نتحدث في التليفون هي مؤسسة، وكذلك مكتب البريد (أو الشركة الخاصة في الولايات المتحدة) التي تركب اجهزة التليفونات وتشرف عليها، المؤسسات ليست أشياء مادية، فلا تمكن رؤيتها أو لمسها أو الاشارة اليها مثل الأشياء المادية.

هذا الطابع غير المادي للمؤسسات يمثله نوع التفسيرات التي نقدمها حين يكون الشخص الذي نتوجه اليه بالقول لا يعرف الى أي شيء نقصد عندما نشير الى مؤسسات معينة، فنشرح له ما نعني. خذ سباق اكسفورد وكامبردج للقوارب مثلا، فلكي نفسر ما هو «القارب» يجب أن نوضح أنه موضوع يتم صنعه، يمكن للناس أن يجلسوا فيه وينطلقوا به في الماء. اما لكي نشرح ما هو «سباق القوارب» كمؤسسة فان هذا أمر أكثر تعقيدا، فيجب القول مثلا: «في كل عام، وفي نفس الموعد تقريبا تلتقي مجموعتان من الشباب، كل من ثمانية افراد، احداهما من اكسفورد والاخرى من كامبردج، وينطلقون بالقوارب في نهر التيمس، من بوتني الى مونت ليك، وهم يبدأون حين يعطي أحدهم اشارة البدء، والجماعة التي تصل أولا الى مونت ليك هي الزاجة..». ويمكن للمرء ـ في هذا المثال ـ أن يرى «سباق القوارب»، لكن ليس بنفس معنى رؤيته «للقوارب»، فالسباق تتم رؤيته فقط بمعنى رؤية فريقين معينين منهمكين في نشاط يتم تنظيمه وفقا للمؤسسة، سباق القوارب كالمثال الافلاطوني الذي يكشف عن نفسه في الزمن، كذلك الامر بالنسبة للغة ومكتب البريد وأي مؤسسات اخرى، لكن المؤسسات رغم ذلك ليست «موضوعات أبدية» تكشف عن ذاتها في العالم المادي، بل هي نتاجات اجتماعية أسسها البشر.

والسمة الشاملة المميزة للمؤسسات هي أن لها **قواعد**، قواعد اصطلاحية محددة لكل مؤسسة، والناس يؤسسون المؤسسات حين يصلون الى تقبل قواعد معينة للعمل ـ وهم ينظمون مختلف وجوه نشاطهم ـ مثل المفردات وقواعد بناء الجملة في اللغة، أو قواعد سباق القوارب، أو المواضعات المتنوعة التي تحدد العمل في الحوانيت الصغيرة أو البوليس السري. وهذه القواعد تنشأ عادة بحكم العادات أو الاعراف مع تطور النشاط، رغم انها في بعض الحالات قد تكو مصاغة عن وعي، ثم تم الاتفاق عليها واذاعتها، هي في معظم الاحيان «تنمو فحسب» وفي مرحلة معينة من نموها تصاغ وتذاع (واللغة نفسها مثال في هذا السياق)، لهذا يمكننا القول بأن المؤسسات «تنظم» أوجه نشاطنا الاجتماعي.

ونحن في أفعالنا الاجتماعية نستخدم موضوعات ونتاجات مادية مختلفة، بطريقة تنظمها مؤسساتنا، فالمؤسسات بقواعدها في السلوك الاجتماعي أساسية لنشاطنا الاجتماعي ولتحقيق

أهدافنا ، لانه دون وجود هذا النوع من التنظيم ، فان الانشطة نفسها اما لا يمكن القيام بها واما ان تفشل ، والحقيقة ان كل الانشطة لها طابع المؤسسة أو يجب أن تكون كذلك ، وليس ثمة نشاط أولا ، ثم مؤسسة بعد ذلك ، لكن الأنشطة الاجتماعية لا تتطور الا بتطور النظم المؤسسية الملائمة ، وفي حين أننا نستطيع - بالكلمات - أن نميز النشاط الاجتماعي عن المؤسسة التي تؤديه ، وأن نجرد كلا عن الآخر ، وتبقى الحقيقة العينية هي النشاط المؤسسي .

وبطبيعة الحال فان الانشطة الفردية المستقلة لا تكون دائما لها طابع المؤسسة المكتمل ، فالرجل الذي يستمتع بنزهة في قارب على نهر التيمس مثلا لا يشارك في نشاط له طابع المؤسسة مثل فريق المشاركين في سباق القوارب ، رغم أن نشاطه له طابع المؤسسة بعض الشيء لأن من المحتمل أن يكون قد استأجر القارب وعليه أن يعيده في وقت محدد . ثم أن الحركات التي يقوم بها هي تلك الحركات التي تأسست في تطور رياضة القوارب ، وعليه أن يتعلمها في مدرسة التيمس للتجديف ، ولا شك في أنها تختلف عن مدرسة نهر يانج تسي للتجديف مثلا ، ان النشاط الاجتماعي هو الذي يتم تأسيسه ، غير أن الانسان اجتماعي لدرجة أنه عادة ما يطيع قوانين المؤسسات حتى وهو في عزلته ، مثل المستكشف في الغابة الذي يلبس ملابس العشاء قبل أن يتناول طعامه .

وواضح أنه من المهم التفرقة بين القواعد التي تفرضها المؤسسات من جانب ، والقوانين الموضوعية المميزة للعمليات المادية والمتطلبات الموضوعية للتعامل معها من الجانب الآخر ، وهي تفرقة وجد الناس تاريخيا مشقة في استنتاجها ، لهذا فنحن نميل - من ناحية - لان نتصور انفسنا خاضعين لقواعد مؤسساتنا كما لو كانت قوانين طبيعية ، ونتصور - من الناحية الأخرى - ان القوانين الطبيعية قد أسستها قوة أو اخرى (الله مثلا) لتنظيم العمليات الطبيعية ، وثمة علاقة وثيقة - على أي حال - بين قوانين المؤسسات والقوانين الموضوعية ، فقواعد النشاط التي لها طابع المؤسسة يجب أن تكون على وفاق مع القوانين التي تحدد النشاط ، حتى اننا لا نستطيع ببساطة أن نغير القواعد أو نبدلها كما نهوى ، فالقواعد الاصطلاحية للغة مثلا يجب أن تكون على وفاق مع المتطلبات الموضوعية للتواصل التي تحدد الكلام ، كذلك فان مؤسسة مثل مكتب التجارة في بريطانيا يجب أن يكون عمله على وفاق مع المتطلبات الموضوعية للاقتصاد ، اننا لا نستطيع أن نؤسس قواعد اللغة كما نهوى ، ولا أن ننظم التجارة كما نهوى ، هذا بالاضافة لحقيقة أن الأنشطة ما دامت تتعامل مع الموضوعات المادية فيجب أن تنظم على وفاق مع الخصائص الطبيعية للموضوعات .

المؤسسات اذن تتميز بالقواعد ، والتي هي بدورها محددة بقوانين الأنشطة التي تنظمها ، وفي المقام الثاني فان معظم المؤسسات (وليس كلها ، فاللغات استثناءات مثلا) تتطلب انشاء نوع أو آخر من الادوات المادية بهدف مواصلة نشاطها المنظم . اذن فمؤسسات كثيرة - على

سبيل المثال - لكل منها مقر في بناء، في حين أن لمؤسسات أخرى وسائل قابلة للحركة مثل قاطرات السكك الحديدية البريطانية أو عباءات البوليس وخناجره.

ويؤدي هذا الى شيء من الخلط اللفظي في الحديث عن المؤسسات حين تستخدم الادوات المادية للمؤسسة من حيث هي تعني المؤسسة ذاتها، من هنا فان كلمات مثل مكتب التجارة قد تستخدم لتعني المبنى الذي يشغله المكتب، وكذلك « فالسكك الحديدية البريطانية » قد تعني اجمالي الخطوط الحديدية والقطارات والعربات، مرة أخرى فان ما يسمى بالمهندس الاجتماعي معنى بالأدوات المادية، كما يدعو المطالب باصلاح التعليم ببناء مدارس جديدة، وأن يكون تصميمها المعماري متفقا مع توصياته بشأن سير التعليم داخلها؛ وهو قد يطالب كذلك « بالاستيلاء على » الأدوات المادية، حين يطلب أن يكون الاشخاص الذين يحددهم في مواقع يستطيعون منها استخدام تلك الادوات على نحو مختلف عما كان من قبل.

هذا التعريف العام للمؤسسات يوضح نقطة يهتم بها د. بوبر في رأيه عن « الهندسة الاجتماعية » حين يتساءل عن تغيير المؤسسات أو كيفية تغيرها، وعلى وجه العموم فان المؤسسات تتغير حين تتغير القواعد، بما في ذلك الحالات التي تشمل استخدام وسائل مادية جديدة تحتم تغير القواعد، وحيث يحتم تغير القواعد توفير أدوات جديدة، وهو يوضح كذلك ما اعترف به د. بوبر لكنه نكص عن متابعة الحديث فيه، أعني الحدود المعينة التي تحدد كلا من كيفية تغيير المؤسسة القائمة، وكيفية قيام المؤسسات الجديدة أو المتغيرة بعملها في ظروف معينة.

وحين ننظر نحو تطور المؤسسات - من حيث هي وسائل النشاط الانساني الاجتماعي والقائمة بتنظيمه، ونحو ما يمكن عمله وما لا يمكن عن طريق تطويرها الهادف في المستقبل - فمن المهم أن نضع في الاعتبار كلا من الطابع والقوانين الموضوعية للترابطات المتبادلة وتطور الأنشطة الانسانية الاجتماعية، وأنماط تبادل الاعتماد بين المؤسسات لتنظيم الانشطة الاجتماعية، وهذا أمر ديالكتيكي، أن نلائم التجريدات معا في الصورة العينية لكيفية سير عملية من العمليات، وهذا في الحقيقة ما فعله ماركس وما لم يفعله د. بوبر، رغم أنه يقول ان ماركس يعلمنا « ألا نفكر بمصطلحات المؤسسات »، وأنه هو د. بوبر سيوقع الهزيمة بماركس حين يقدم « تحليلا للمؤسسات »، فعن طريق التحليل الدقيق لتطور المؤسسات، استطاع ماركس الوصول الى برنامج سياسي عملي لتغييرها، عن طريق عبارات فارغة ومبتذلة عن « المؤسسات » يصل د. بوبر الى تعميمات لا تقل ابتذالا عن « الهندسة الاجتماعية ».

لقد درس ماركس الترابطات وتبادل الاعتماد بين المؤسسات القائمة للاغراض الضرورية

للنشاط الانساني، انه لم يتحدث فقط عن «المؤسسات» على العموم، فلا يقيم فرقا بين اللغات والحوانيت الصغيرة، أو بين سباق القوارب ومراكز الشرطة. وقد أوضح تحليله أن شرط كل الانشطة الانسانية الاخرى هو أداء الانتاج الاجتماعي، حتى يمكن اقامة مؤسسات تكنيكات الانتاج، وكمطلب أساسي أولي للعمل الاجتماعي، ومن ثم لكل شيء آخر، فقد صنع الناس اللغة معا، وللقيام بالانتاج باستخدام التكنيكات المتاحة وقوى الانتاج المتاحة، كان على الناس أن يدخلوا في علاقات انتاج مناظرة، وهي بدورها تأخذ طابع المؤسسة، ويلي ذلك اضفاء طابع المؤسسة على كل الانشطة المشتركة للحياة اليومية من اكتساب وتبادل المنتجات الى الرياضة ومتابعة الفنون والعلوم، وأخيرا من أجل تماسك المجتمع ككل يجب أن تقوم مؤسسات التعليم والدعاية والادارة، المدارس والكنائس والمؤسسات التشريعية ومؤسسات الحكومة والسياسة، الجهزة بوسائل القهر المادي لو كان ضروريا.

(٢) المؤسسات والطبقات

ان «الانتظام الاجتماعي» ذا الاهمية البالغة الذي تجاهله د. بوبر وهو يحاضرنا عن الهندسة الاجتماعية والمؤسسات والذي اعمته النقاط المعتمة على شبكيته العقلية دون رؤيته، هو الانتظام الأساسي الذي اكتشفه ماركس، هو على وجه التحديد أنه من الضروري كي نستمر في وجودنا الاجتماعي أن ندخل في علاقات انتاج متوائمة مع قوى الانتاج.

وما لم نؤسس الاجراءات الضرورية لتنفيذ الانتاج الاجتماعي فلن تكون لنا حياة اجتماعية على الاطلاق، بعبارة أخرى ان كل الحياة الاجتماعية نعيشها على أساس الدخول في علاقات انتاج محددة لها طابع المؤسسة، فعلاقات الانتاج هي قاعدة أو «اساس» كل المؤسسات لتنظيم كيفية استخدام أو الاستمتاع بمختلف الادوات المادية. والمقدرات الذهنية التي نستمدها عن طريق ارتباطنا بالانتاج الاجتماعي، وكما قال ماركس (في مقدمة **نقد الاقتصاد السياسي**): «ان مجموع علاقات الانتاج يشكّل البناء الاقتصادي للمجتمع، وهو الاساس الفعلي الذي تقوم عليه الابنية الفوقية التشريعية والسياسية، والذي تتوافق معه صور محددة من الوعي الاجتماعي، فنمط انتاج الحياة المادية هو ما يحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على وجه العموم».

وتشمل علاقات الانتاج - فيما يقول ماركس - «علاقات الملكية»، فالدخول في علاقات الانتاج هو الدخول في اجراءات تنظيمية للانتاج والتوزيع بحيث تعامل وسائل الانتاج والمنتجات باعتبارها معا ملكية أفراد بعينهم أو مجموعة بعينها من الافراد. مؤسسة علاقات الانتاج اذن هي مؤسسة الملكية، لهذا سمى ماركس مؤسسة الملكية «مجرد تعبير

قانوني عن الشيء نفسه ».

يتفق كذلك أن كل الاجراءات التي لها طابع المؤسسة في المجتمع تعتمد - ليس فقط على تطور تكنيكات الانتاج الاجتماعي - بل على اللغة، فعلى الناس أن يتبادلوا الحديث لأن التكنيكات الاجتماعية للانتاج تتضمن هذا النوع من التواصل، وتقدم مؤسسة اللغة بالتالي الوسائل الضرورية للتواصل من أجل تأسيس كل شيء آخر بما في ذلك الملكية، وفي الحقيقة فان كل خاصية انسانية تعتمد على اللغة: العمل والفكر والملكية والدين والعلوم والفنون ومجمل تطور الحياة الاجتماعية والشخصية الفردية التي هي نتاج الحياة الاجتماعية.

وكما يقول د. بوبر فان مؤسسات عديدة « تنمو فحسب »، بمعنى أنها لم تبدأ منذ البداية، ولم تتغير بعد ذلك نتيجة أن احدا كان يستنبط القواعد ويبتكر الادوات، وأن الباقين جميعا كانوا يوافقون على عمل ما يقترحه. الامر بالاحرى هو أن الناس يمارسون اجراءات معينة، ثم يعدلونها، صادرين في ذلك عن ضرورات حياتهم الاجتماعية، على اتساق مع ما هو ممكن وما هو ضروري بالنسبة لهم في ضوء قوى الانتاج، وقد وجه ماركس قدرا كبيرا من جهده لمشكلة كيفية « نمو » علاقات الانتاج أو علاقات الملكية، فقد دخل الناس في هذه العلاقات - بتعبير ماركس - « في استقلال عن إرادتهم »، وبالتالي فقد بدت هذه المؤسسات للناس الذين ينظمون حياتهم عن طريقها كما لو كانت قوانين الحياة الطبيعية أو الالهية، ما داموا لم يؤسسوها هم أنفسهم عن عمد وتصميم.

وقد أوضح ماركس أن الملكية صادرة عن تقسيم العمل في الانتاج الاجتماعي، فمع الوسائل البدائية التي كانت تمارسها الجماعات الصغيرة في صيد الحيوان وجمع الثمار، كان لدى كل فرد تقريبا نفس العمل الذي يعمله الباقون، وتقسيم العمل القائم آنذاك كان ناتجا عن الاختلافات الطبيعية بين الجنسين، ثم أدى تطور أساليب الانتاج الذي بدأ أول الأمر بالزراعة واستئناس الحيوان وتطوير حرف معينة الى مزيد من تقسيم العمل، وأدى هذا التقسيم للعمل بدوره الى أن أصبحت وسائل الانتاج والمنتجات موزعة باعتبارها ملكية هذا الشخص أو تلك الجماعة من الأشخاص. كتب ماركس وانجلس في **الايديولوجية الالمانية** (مجلد (١)، فصل (١)): « ان المراحل المختلفة من التطور في تقسيم العمل هي تماما أشكال مختلفة من الملكية، بمعنى أن المرحلة القائمة من تقسيم العمل تحدد أيضا العلاقات بين الأفراد أحدهم والآخر فيما يتعلق بالمواد وبالادوات وبمنتجات العمل ».

وقد أصبحت علاقات الملكية في تطورها علاقات طبقية، فقد ادى تقسيم العمل الى نشوء الملكية، وأدى تطور الملكية الى انقسام المجتمع لطبقات، وتتميز الطبقات « بالمكان الذي تشغله في الانتاج الاجتماعي، ومن ثم بالعلاقة التي تربط بينها وبين وسائل الانتاج »، ولينين الذي قدم لنا هذا التعريف المختصر للتمايزات الطبقية قدم تعريفا اكثر تفصيلا

«للطبقة الاجتماعية » : « الطبقات جماعات كبيرة من الناس تختلف احداها عن الأخرى بالمكان الذي تشغله في النظام المحدد تاريخيا للانتاج الاجتماعي ، وبعلاقتها (في معظم الحالات تثبتها وتصوغها القوانين) بوسائل الانتاج ، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل ، ومن ثم بابعاد الثروة الاجتماعية التي تحصل عليها ، وبأسلوبها في الحصول على نصيبها منها . الطبقات جماعات من الناس يمكن لاحداها أن تستحوذ على عمل الاخرى ، ويتوقف هذا على الاماكن المختلفة التي تشغلها كل طبقة في النظام المحدد للاقتصاد الاجتماعي » ؛ (**بداية كبرى**) .

ويؤدي تطور الملكية الى انقسام المجتمع لطبقات حين تكتسب احدى الطبقات ملكية احتكارية لوسائل انتاج من النوع الذي يمكنها من استغلال عمل الآخرين بوسائل محددة . وفي العملية الكلية الاجتماعية لتقسيم العمل في الانتاج والتوزيع تؤدي كل طبقة دورها سواء كان في العمل أو الادارة ، غير أن العلاقات بين الطبقات لا تشكل نظاما منسجما تكون فيه وظيفة الطبقة ضرورية لوظيفة الاخرى ومتكاملة معها (كما في جمهورية أفلاطون المثالية حيث تقوم « العدالة » على اقتناع كل طبقة بأداء دورها الذي يلائمها ، أو كما في الحكاية الخرافية « مينيس أجريبا » في مسرحية شيكسبير **كوريولانيوس**) ، بل على العكس ، فالعلاقات بينها تناحرية . فالمستغلون والمستغلون يختلفون دائما حول نصيب كل من الثروة الاجتماعية ووسيلته للحصول عليه ، وهذا أيضا هو موقف المستغلين (بكسر الغين) من طرق الاستغلال المنافسة .

والطبقات ليست مؤسسات ، لكنها جماعات من الناس تمايزت نتيجة مؤسسة الملكية والعلاقات الطبقية ، اذن فتنظيم وادارة الانتاج وفق تطور علاقات الملكية الذي اتخذ طابع المؤسسة - وقد تطورت هذه العلاقات على نحو محدد حسب الضرورات المحددة التي يفرضها تطور قوى الانتاج على هذا الانتاج - أدى الى تقسيم المجتمع الى طبقات اجتماعية يستغل بعضها البعض الآخر ، ونتيجة انقسام المجتمع لطبقات نشأت « مصالح طبقية » متميزة ومتناحرة ، لان مؤسسات الملكية - بالتقسيم الطبقي الناتج عنها - قد حملت المكاسب المادية الى طبقة وحملت النقيض الى اخرى ، ومن ثم أصبحت لاحدى الطبقات مصلحة في ادارة المؤسسات على نحو معين ، وأصبحت للطبقة الاخرى مصلحة في ادارتها على نحو آخر مختلف ، أو ربما في القضاء عليها واحلال مؤسسات أخرى مختلفة مكانها .

والمؤسسات - بكل أنواعها - يؤسسها ويديرها ويغيرها البشر ، وفي المجتمع المنقسم لطبقات **فان تأسيس المؤسسات الاجتماعية وادارتها وتغييرها انما يتم عن طريق البشر ذوي المصالح** الطبقية المتعارضة والمتناحرة ، فلبعض الطبقات مصالح في استمرار العلاقات الطبقية القائمة ، وفي تأسيس وادارة مؤسسات أخرى (في الحكومة مثلا أو في الاستمتاع بوقت الفراغ أو بالنسبة لكل الاغراض الاجتماعية على العموم) على أساس من المحافظة على

علاقات الملكية، في حين أن لطبقات أخرى مصالح مناقضة.

من الطبيعي اذن أن ما يحدث للمؤسسات، وما يحدث بمساعدتها، انما يتقرر نتيجة مجموع التفاعلات بين كل الافراد المعينين، وطبيعي بالتالي (بل هو حتمي في الحقيقة) أن ما يحدث للمؤسسات في المجتمع المنقسم لطبقات وما يحدث بمساعدتها انما يتقرر كنتائج للصراع الطبقي، وهذا صحيح سواء نتج عن الصراع الطبقي - في شروط معينة - تغيرات أساسية في المؤسسات، أو كانت نتيجته المؤقتة نوعاً من التهادن أو الحل الوسط، فالقضية الاساسية في الصراع الطبقي دائما هي استمرار أو تغيير علاقات الملكية، وتختلف الطبقات حول نصيبها من الثروة الاجتماعية وحول طريقتها في الحصول عليها، وهي في هذا الخلاف تقوم بتشكيل مؤسسات طبقية خاصة بها، وتختلف في الوقت نفسه حول طابع وادارة بقية المؤسسات الأخرى.

وتتشكل الطبقات عن طريق الانقسامات الناتجة عن علاقات الملكية، وهي تتطور وتدعم وجودها كطبقات بتطوير مؤسساتها من أجل استمرار ودفع مصالحها في مواجهة بقية الطبقات، وبتحديد أشكال معينة من الوعي أو «الايديولوجيات» التي تعبر عن تصميمها الجماعي على القيام بهذا العمل وأحقيتها في القيام به. الطبقة العاملة الحديثة مثلا تشكلت نتيجة الانقسامات الحادثة عن علاقات رأس المال والعمل مقابل أجر، وتطورت ودعمت وجودها كطبقة عن طريق اقامة تنظيمات الطبقة العاملة وتنمية أشكال الوعي المتسقة معها.

تلك هي النتائج التي توصل اليها ماركس بطريقة علمية. ونحن الآن نستطيع أن نحكم حول صحة القول - الذي قال به د. بوبر - بأن «الماركسيين قد تعلموا ألا يفكروا بمصطلحات المؤسسات بل بمصطلحات الطبقات»، ان الفصل المتضمن في هذا القول فصل زائف، لأن التفكير في الانشطة الاجتماعية - كما نميل لأن نفعل وكما فعل ماركس - «بمصطلحات المؤسسات» هو التفكير فيها «بمصطلحات الطبقات»، حيث أن البشر الذين يؤسسون المؤسسات ويحافظون على استمرارها هم بشر منقسمون الى طبقات، والتفكير في أي مؤسسات متعلقة بالملكية وإدارتها بطريقة أخرى غير «مصطلحات الطبقات» هو تفكير فيها مجردة عن البشر الذين يؤسسونها ويستخدمونها، ومجردة عن الشروط الاجتماعية الفعلية التي يتم في ظلها تأسيسها واستخدامها، وقد يفضل د. بوبر مثل هذا التجريد الميتافيزيقي، وقد يستنتج أنه حين ينقسم الناس الى طبقات فهم يستطيعون رغم ذلك تنظيم أنشطتهم الاجتماعية عن طريق المؤسسات كما لو أنهم غير منقسمين الى طبقات، لكننا نحن الذين انتبهنا لما علمنا ماركس عن الديالكتيك استطعنا أن نحدد هذا التجريد الزائف، وأن نرى كيف أن مقولات «الطبقة» و«المؤسسة» انما هي مترابطة في التطور العيني الفعلي للنشاط الاجتماعي.

وقد نشير هنا إلى أن الطبقات - على نحو ما أوضح ماركس - مشتقة عن أو صادرة عن

تطور علاقات الانتاج أو مؤسسة الملكية، وحين تأسست علاقات الملكية ـ نتيجة تقسيم العمل المترتب بدوره على تطور قوى الانتاج ـ والتي قسمت المجتمع الى طبقات، دخل الناس بعدها في صراعات طبقية، وقد غيروا مؤسساتهم فقط خلال مجرى هذه الصراعات وكنتائج لها. واذا نحن استمعنا الى ما يقوله د. بوبر عن «الصراع الطبقي» فقد نتصور أن هذا الصراع قد كان عند ماركس نوعا من القانون الأساسي في المجتمع بحيث أنه يجب علينا «أن نفكر لا بمصطلحات المؤسسات لكن بمصطلحات الطبقات، لكن الامر على العكس، فالطبقات وصراعاتها هي مجرد مشتقات عن أنماط مؤقتة تكونت تاريخيا للمؤسسات الاجتماعية. ولنحاول أن نتخلص من هذه الانواع من المؤسسات وسنتخلص بذلك من الصراع الطبقي. ونتيجة عدم التفاته الى التحليل العلمي للصراعات الطبقية من حيث هي صادرة عن مؤسسة الملكية أصبحت طريقة د. بوبر في العرض غير متسقة ومنقسمة على نحو يثير الدهشة والعجب ما بين تصور أن الطبقات قد اختفت أو انتهت فعلا، حتى ان المؤسسات الرأسمالية يمكن ادارتها كما لو لم يكن ثمة صراع طبقي على الاطلاق من جانب، وتخيل أن الانقسام الطبقي سمة ضرورية في كل المجتمعات الانسانية حتى أن «المجتمع اللاطبقي» ليس سوى «طوباوية» من الجانب الآخر.

والتغيرات الثورية في المؤسسات ـ بمعنى قيام شكل من أشكال الاستغلال بدل شكل آخر، أو القضاء على كل أشكال الاستغلال في الثورة الاشتراكية ـ تصبح ضرورية ـ على نحو ما أوضح ماركس ـ نتيجة تطور القوى الانتاجية، فمن الواضح في اوروبا مثلا أن مختلف صور التحسن في الاساليب الزراعية التي حدثت في ظل الاقطاع لم يكن لها أن تحدث في مزارع العبيد في الامبراطورية الرومانية القديمة، كذلك فان التطورات الصناعية الحديثة التي حدثت في ظل الرأسمالية لم تكن لتحدث طالما ظلت العلاقات الاقطاعية تقف في وجه حدوثها. فلكي يمكن حدوث مثل هذه الأشياء لا بد من انجاز تغيرات ضخمة في المؤسسات، ومثل هذه الأحداث قد تمت في الحقيقة نتيجة صراعات طويلة ودامية استطاعت خلالها مصالح معينة في اكتساب الثروة أن تتغلب على مصالح أخرى، فالطبقات الحاكمة لا تستسلم ومن ثم تتغير المؤسسات تغيرا جذريا الا حين يتملكها الضعف والانقسام نتيجة عجزها عن أن تدير الاقتصاد القائم بنجاح من خلال المؤسسات القائمة، والثورات الضرورية لتطور القوى الاجتماعية للانتاج انما تحدث نتيجة الصراعات والصدامات بين جماعات الناس التي تختلف طرائقها في الحصول على أنصبتها من الثروة الاجتماعية.

واليوم، تنبع ضرورة الثورة الاشتراكية عن حقيقة أن التطور الكامل لقوى الانتاج الحديث، بما يعنيه ذلك من التشغيل الكامل لكل الموارد الانسانية والتكنولوجية والعلمية، والاستفادة الكاملة من المكاسب الممكنة، لا يمكن أن يتحقق طالما ظلت علاقات الملكية الرأسمالية سائدة. ومرة أخرى فان التغيرات الضرورية في

المؤسسات لا تمكن « هندستها » الا من خلال « الهندسة » الناتجة عن الصراع الطبقي.
ويرى د . بوبر (وهو في هذا يردد أصداء الحكمة الزائفة لغيره من حكماء البورجوازية في الازمنة القديمة العظيمة) أن « الثورة » ليست سوى نوع من الكارثة غير الضرورية ، تأتي كانقطاع في التقدم المنتظم نتيجة انفجار الاهواء أو مؤامرة من جانب محرضين مولعين بسفك الدماء ، ويمكن تجنب حدوثها لو أن الحكام كانوا أكثر تعقلا وحكمة ، وبعد الفوضى المدمرة للثورة يجب أن تؤوب الامور الى الهدوء لتواصل سيرها المألوف ، والتقدم الذي يحدث بعد ذلك كان يمكن له أن يحدث تماما ـ وربما على نحو أفضل ـ بدون ثورة . وهذا القول يتجاهل حقيقة أن التغيرات التي حدثت في المؤسسات نتيجة الثورة كانت ضرورية ، وكان لا يمكن أن تحدث الا نتيجة الصراع الطبقي والهزيمة الحاسمة التي أوقعتها بعض المصالح بمصالح أخرى . ويعارض د . بوبر بين « الهندسة الاجتماعية » والثورة ، ويقول لنا إنه « **فقط عن طريق التخطيط خطوة بعد خطوة كي تقوم المؤسسات على حماية الحرية** ، وخاصة الحرية من الاستغلال ، يمكن لنا أن نأمل في تحقيق عالم أفضل . . » ، (م . م . ٢ ـ ص ١٤٣) . ولكن من أجل حماية الحرية من الاستغلال يجب أن نكون أولا قد أقمنا مؤسسات حماية الحرية من الاستغلال ، بمعنى أن نكون قد أقمنا مؤسسات علاقات انتاج اشتراكية ، أي أن نكون قد « هندسنا » ثورة اشتراكية .

(٣) الطبقات والسلطة السياسية

لا حاجة بنا الى تأكيد أن النشاط الاجتماعي الانساني شيء معقد ، وأنه يزداد تعقيدا كلما تطورت الحضارة ، ولا يرجع هذا التعقد ببساطة الى تعدد الأنشطة ، ولكن الى التعقد المنظور في المؤسسات ، فلكل نشاط اجتماعي تنظيمه على نحو أو آخر أي أن له مؤسساته ، فكلما تعددت الانشطة تطور نشاط هدفه أن يوجه وينظم ويسيطر على الانشطة ، وأن يديرها ويشرف عليها ، هكذا تقوم مؤسسات التوجيه والتنظيم والسيطرة والاشراف والادارة .

ومن الأفضل دائما أن نضع في اعتبارنا ـ ونحن نتحدث عن المؤسسات ـ ان لها انماطا عديدة متمايزة ، وأن ما يمكن أن يعزى الى نمط معين قد لا يكون له معنى بالنسبة لنمط آخر ، وبالتالي فان القضايا التي تتناول « كل المؤسسات » أو « المؤسسات على وجه العموم » غالبا ما تكون لغوا بلا معنى ، وحين يحاضرنا د . بوبر عن « الهندسة الاجتماعية » فمن الواضح أنه يعني بشكل خاص « **مؤسسات الادارة** » ، والطابع المميز لمثل هذه المؤسسات يتمثل في حقيقة وجود أشخاص معينين في « موقع المسؤولية » عنها أو « رئاستها » أو ما الى ذلك ، وتلك حقيقة لا تعني شيئا على الاطلاق حين تطلق على مؤسسات ذات أنماط أخرى ،

مع هذه المؤسسات يدخل الى الحياة الاجتماعية عنصر « السلطة » أو « القوة » ، ويجب أن نهتم بهذا العنصر اذا شئنا أن نتحدث بمعنى عملي حول « الهندسة الاجتماعية » أو « تخطيط المؤسسات خطوة بخطوة لتحقيق عالم أفضل.. ».

وتفهم السلطة أو القوة أحياناً من جانب بعض رجال الاجتماع الاكثر سذاجة (من بينهم دوهرنج الذي نقده انجلس ، ولكن ليس من بينهم د. بوبر ابدا) باعتبارها تقوم على أن يتملك بعض الافراد الوسائل المادية لإخافة الآخرين والترؤس عليهم ، على هذا النحو يصبح صاحب الهراوة الغليظة هو صاحب السلطة ، ويفسر أصل السلطة ببساطة بنظرية ترى أنه ذات يوم تسلح بعض الناس بهراوات غليظة في حين لم يكن الآخرون منتبهين. وعلى أي حال فقد تطورت السلطة في المجتمع مع تطور مؤسسات الادارة ، وهي تمارس من خلال هذه المؤسسات ووفق قوانينها ، هذه الحقيقة تعبر عنها لغتنا حين ترادف بين السلطة authority والقوة أو الدولة power ، حتى الطغاة - الذين يندد بهم د. بوبر تنديدا عنيفا - لا يستطيعون السيطرة على السلطة بضرب الآخرين على رؤوسهم ، لكنهم يحققون سلطتهم عن طريق المؤسسات الاجتماعية و« تخطيط وتصميم » مؤسسات خاصة بهم لممارسة السلطة.

وثمة سمة هامة في علاقة مؤسسات الادارة والحكومة بسواها من المؤسسات ، وهي أن التغيرات في المؤسسات الاخيرة غالبا ما تكون نتيجة فعالية وسلطة المؤسسات الأولى ، وعلى سبيل المثال فقد تكون التغيرات في اجراءات الملكية عن طريق قوة القانون الذي تتبناه وتقوم على تنفيذه مؤسسات الحكومة ، وعلى مستوى أقل فقد يكون التغيير في قواعد لعبة الكريكت عن طريق فعالية جهاز مسيطر مثل نادي ماري ليبون للكريكت. من الناحية الاخرى فان قوة مثل هذه المؤسسات ليست بدون حدود ، فهي لا تستطيع أن تحدث من التغييرات ما تشاء ، ولكن فقط تلك التغيرات التي تسمح الشروط باحداثها ويكون الناس مستعدين لقبولها ، في الوقت نفسه فان التغيرات التي تحدث في مجموع الانشطة الاجتماعية ، خاصة في تطوير الصراعات الطبقية تتطلب دائما - وتؤدي الى حدوث - تغيرات هامة في تكوين السلطة وعملها.

وتأخذ حدود السلطة المؤسسة شكل أنه ليس فقط هناك أشياء لا يستطيع الذين في السلطة أن يفعلوها ، ولكن أيضا ثمة أشياء هم مرغمون على أن يفعلوها ، ويسري هذا على سلطة الطغاة والديكتاتوريين كما يسري على السلطات ذات المؤسسات الديمقراطية ، وهو كذلك يسري سواء كانت السلطات المعنية هي اعلى السلطات في الحكومة أو السلطات الادنى التي تمارس في الجمعيات النسائية أو نوادي الكريكت في القرى على سبيل المثال. فلكل منصب التزاماته وقيوده ، ففي نادي الكريكت مثلا يجب الاحتفاظ بالملاعب في

حالة معينة ويجب كذلك تنظيم المباريات والحصول على الاموال ، ولجنة النادي مضطرة للاهتمام بهذه المشاكل لانها هي الشروط الموضوعية للعبة الكريكت ، وثمة اعتبارات مشابهة تسري على الحكومات ، وفي كل الاحوال فان هؤلاء الذين في السلطة اذا أهملوا التزاماتهم أو حاولوا تجاوز السلطات المخولة لهم ، فهم معرضون اما لفقدان سلطتهم على الفور أو للانتقاص من هذه السلطة . لهذا لاحظ انجلس أنه حتى في حالة الحكومات « الاستبدادية » فان « ممارسة الوظيفة الاجتماعية كانت في كل مكان هي أساس السيادة السياسية . . . وتدوم السيادة السياسية لأي فترة زمنية ان استطاعت فقط انجاز وظائفها الاجتماعية ، ومهما بلغ عدد الحكومات الاستبدادية التي قامت وسقطت في الهند وفارس ، فكل منها كانت تعي تمام الوعي أن مهمتها الاولى هي كفالة الري في الوديان ، الذي بدون توفيره لا يمكن قيام الزراعة . . ». **أنتي - دوهرنج**، القسم (٢) ، الفصل (٤)) .

وحسب الطريقة العلمية التي نظر بها ماركس الى المؤسسات فان الحكومة أو الدولة هي نمط بالغ التخصص من المؤسسات (أو هي بالأحرى مركب من مؤسسات متخصصة) ، تطورت خاضعة للمتطلبات التي يحددها نمط الانتاج ، وواضح أن وظيفة الحكم المتخصصة - التي يتم أداؤها عن طريق مؤسسات الحكومة أو الدولة - انما هي حالة من حالات تقسيم العمل ، نتاج التطور الاجتماعي لتقسيم العمل . وفي الشروط البدائية ، حيث كانت مؤسسة الاجتماعات القبلية والدور القيادي للرؤساء وما الى ذلك كافية لتوجيه وتنظيم الحياة المشاعية البسيطة ، لم تعرف مؤسسات الحكومة المتخصصة ، فقط حين أدى تقسيم العمل ليس فقط الى تعدد الانشطة الفردية المتخصصة التي بحاجة الى التآزر ، ولكن أيضا الى مؤسسة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، ومن ثم الانقسامات الطبقية والمصالح الطبقية المتناحرة ، حين حدث هذا أصبح النوع المتخصص من الادارة الاجتماعية الشاملة التي تقوم بها مؤسسات الحكومة ضرورة لازمة ، في تلك المرحلة ظهرت هذه المؤسسات مقترنة بأفراد معينين أصبحوا مسيطرين ومسؤولين وحكاما . ومع تعدد الأنشطة والوظائف الاجتماعية واختلافها وتبادلها الاعتماد وتنوعها - وكل منها ينظم ويدار عن طريق مؤسساته الملائمة - ظهرت ضرورة وجود مؤسسة ذات سلطة فائقة ، يمكنها أن تؤمن - قدر الامكان - الشروط العامة التي يمكن في ظلها تحقيق التطور للمؤسسات جميعا ، وفي الوقت نفسه فرضت التناحرات المتضمنة في علاقات الملكية والانقسامات الطبقية ضرورة قيام مؤسسة قوية بما يكفي للسيطرة على الصراعات ومنعها من تخريب النظام الاجتماعي .

ومن الواضح انه حين تكون علاقات الانتاج المؤسسة من النوع الذي يتيح لقلة قليلة مالكة استغلال الاغلبية الساحقة فلا يمكن لهذا النظام أن يستمر ما دامت الطبيعة الانسانية على ما هي عليه (كما اعتاد ثوكيد يدس أن يقول) فترة طويلة ما لم تقم مؤسسات الدولة بالعمل في خدمة تدعيم علاقات الملكية وكبح أو عقاب كل الذين يفكرون في التجمع لمقاومة

الاستغلال. وحينما وحيثما يؤسس نظام اجتماعي على استغلال الانسان للانسان، فهو يشمل مؤسسات دولة تعمل على تدعيم هذا الاستغلال، ومن ثم تدعيم مصالح الطبقة الرئيسية المستغلة، وقد ظل مثل هذا النظام قائما طالما ظلت هذه المؤسسات مستمرة، ولم يسقط الا حين استسلمت مؤسسات الدولة اما لثورة داخلية أو هجوم خارجي أو لهما معا.

هذه هي النظرية الماركسية في أصل الدولة على وجه الاجمال، ويحتج د. بوبر - بحماسه المعهود - على أن يستطيع أحد أن يستنتج النتائج حول ما يمكن أو ما لا يمكن عمله الآن من نظرية عن الاصول، فقد تكون الدول نشأت لحماية الاستغلال، لكن هذا لا يتضمن بالضرورة أن المهندس الاجتماعي اليوم الذي يود أن « يخطط المؤسسات بحيث تحقق الحرية من الاستغلال » عليه أن يقوم بهجوم ثوري على مؤسسات الحكومة القائمة، لانه مهما كان أصل المؤسسات في المجتمع القديم فقد تكون قد تغيرت تغيرا أساسيا في الفترة المنقضية بين التاريخين. وهذا بطبيعة الحال صحيح تماما، وليس الماركسيون أغبياء بحيث يستنتجون النتائج عن « جوهر » مؤسسات الحكومة القائمة اليوم على ضفاف نهر التيمس من فروض عن أصول تلك التي قامت آلاف السنين على ضفاف دجلة والفرات.

إن النقطة الأساسية في بحث الاصول هي أن هذا البحث يلقي الضوء على الوظائف، فالقول بنظرية حول كيفية نشأة نشاط الحكومة ومؤسسات دولتها عن تعدد وتنوع الأنشطة الانسانية والعلاقات المترتبة على تطور الانتاج الاجتماعي (وهو ما فعله ماركس) انما هو ايضاح للوظائف الاجتماعية التي حققتها سلطة الدولة وكيف طوعت لها مؤسساتها. أما فيما يتعلق بالامر القائم اليوم فان السؤال الذي يجب طرحه سؤال واقعي حول ما اذا كانت سلطة الدولة لا يزال مطلوبا منها أن تتحقق - ولا زالت تحقق - وظائف مشابهة، وحيث أن الرأسمالية لا زالت قائمة على استغلال الانسان للانسان، وما دام الصراع الطبقي لا يزال قائما بين المستغلين والمستغلين. فقد استنتج ماركس (ولا يزال استنتاجه صحيحا) أنه في المجتمع الرأسمالي لا تزال سلطة الدولة تمارس وظيفة الحفاظ على النظام الاجتماعي وعلاقات الاستغلال فيه، ومن ثم استنتج أن على هؤلاء الذين يريدون الخلاص من الاستغلال و« تخطيط المؤسسات لحماية الحرية من الاستغلال » أن يدرسوا بعناية مؤسسات الدولة القائمة من أجل التأكد من كيفية عملها للمحافظة على الاستغلال، واذا هم تأكدوا من ذلك استطاعوا استنتاج ما يجب عمله من أجل ايقاف ممارسة هذه الوظيفة.

أما فيما يتعلق « بمهندسي د. بوبر الاجتماعيين » اذا أرادوا حقيقة « التخطيط من أجل عالم أفضل » فيجب عليهم - على الأقل - أن يقوموا بشيء من البحث حول ما يجب عمله لتلك المؤسسات التي تمنح السلطات من أجل المحافظة على بقاء عالم أسوأ، لكن مثل هذا البحث من شأنه أن يربك آمال د. بوبر الطوباوية حول الوصول الى « اتفاق » لأن

السلطات المعنية ليس محتملا أن تتنازع دون صراع ، ولعله يفضل أن يبقى ثابتا على تعمياته الوهمية الخرافية حول « المؤسسات على وجه العموم » .

وحسب د . بوبر فان اعظم ما يمتاز به نظام الحكومة الديمقراطية عن الطغيان أو الديكتاتورية هو قدرة النظام الأول على صياغة أساليب مؤسسية للسيطرة على شاغلي المناصب والتخلص ممن لا تثبت كفاءته ، فالطاغية السيء مثل رئيس الوزراء السيء يمكن التخلص منه ولكن عن طريق العنف فقط ، في حين أن هناك من الاجراءات المؤسسية ما يكفل تغيير رئيس الوزراء بالاساليب الدستورية دون عنف ، وقد نوافق مخلصين على أن للحكومات الديمقراطية هذه الميزة ، وبالتالي فان تطور المؤسسات الديمقراطية هو تقدم في فنون الحياة المتحضرة ، وبنفس القدر نستطيع أن نحصر قبولنا لابتهاج د . بوبر حول اكتمال مؤسساتنا الحكومية بسؤاله عن المصالح الطبقية الخاصة التي تعمل هذه المؤسسات على تأييدها ، والضمانات التي تقدمها لتأييد هذه المصالح ، واذا كان « تحقيق عالم أفضل » يعني تأييد مصالح أخرى على تعارض مع تلك التي تعمل المؤسسات الحكومية التائمة على تأييدها بصورة أساسية ، فان اهتمامنا لا يجب أن يكون مركزا حول المحافظة على تلك المؤسسات بل على تغييرها ، أن نزيح الضمانات التي تحمي مجموعة من المصالح ونقيم الضمانات التي تحمي مجموعة أخرى ، أن نزيح الاجراءات التي تضمن دائما تحقيق مجموعة معينة من المصالح ونضع اجراءات لتحقيق مجموعة أخرى . وهذا ـ على وجه التحديد ـ هو برنامج الحزب الشيوعي .

واحدى شكاوى د . بوبر ضد الحزب الشيوعي أن ماركس قد علمه « ألا يفكر بمصطلحات المؤسسات بل بمصطلحات الطبقات » لكن أعظم اضافة قدمها ماركس للفكر العلمي حول المؤسسات انما يتمثل في كشفه عن الكيفية التي تضمن بها الطبقات الحفاظ على مصالحها وتأييدها عن طريق وكالة المؤسسات ، وخاصة مؤسسات الحكومة .

وثمة رأي شائع بين هؤلاء الذين لا يذهبون الى حد انكار ان يكون للمصالح الطبقية تأثير هام على مؤسسات الحكومة (ومن الانصاف القول بأن د . بوبر قد يكون بين هؤلاء) هو أن وظيفة الحكومة تحقيق نوع من التوازن بين المصالح الطبقية ، أي ارضاء كل مصلحة قدر الامكان بحيث لا تضرُّ المصالح الاخرى ، وتلقى هذه الفكرة دعما من التقليد الذي تتبعه الحكومات المعاصرة بالنسبة للمنازعات الصناعية مثلا ، حين تلجأ عادة الى دعوة كل أطراف النزاع الى وزارة الصناعة في محاولة لتحقيق حل وسط ، وثمة نسخة أقل بهجة لهذه النظرية عن الحكومة ، وهي القائلة بأن الحكومة تستمد سلطتها من اللعب بالمصالح واحدة ضد الاخرى (بالنسبة للملك شارل الثاني فقد كان هذا سر السلطة الملكية في عهده المرح) ، والعقيدة الأساسية وراء مثل هذه النظريات هي أن الحكومة ليست في ذاتها أداة لمصالح

فئوية (أو اذا كانت كذلك فهي حكومة « سيئة »)، بل ان وظيفتها هي اقرار القانون والنظام للصالح العام للجميع، « للشعب » أو « للجماعة » أو « للامة ». وواضح أن هذه وجهة نظر د. بوبر، رغم أنه في الأيام السيئة القديمة لم تكن الحكومات بعيدة عن المصالح، وأن الديمقراطية كما هي قائمة اليوم في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الامريكية قد حققتا هذا الهدف أو كادتا أن تحققاه.

وزيف هذه النظريات بالنسبة لكل نظام اجتماعي يقوم على استغلال الانسان للانسان - بما فيها الرأسمالية المعاصرة - تؤكده حقيقة لا شك فيها وهي أن المحافظة على علاقات الملكية الأساسية، وتوجيه الأمور داخل الاطار الذي تقدمه هذه العلاقات؛ جعلت الحكومة دائما تدعم مصالح الطبقات المستغلة ضد مصالح الطبقات التي يقع عليها الاستغلال هذه الوظيفة التي تقوم بها الحكومات الرأسمالية المعاصرة تتضح تماما في حالة المنازعات الصناعية التي سبقت الاشارة اليها، فإذا لم يقبل العمال الحل الوسط المقبول من أصحاب الأعمال، تبدأ الحكومات دائما في مساعدة أصحاب الأعمال في الضغط على العمال من أجل قبوله، والا - يقول لنا الناطقون بلسان الحكومة - فان بناء المجتمع كله ورخاء الجماعة كلها يتعرضان للخطر، هذه الوظيفة للحكومات تؤكدها أيضا حقيقة أن المؤسسات القوية الثابتة انما تقوم كي تضمن أن الحكومة بالفعل تؤدي وظيفتها على هذا النحو.

وعلى وجه العموم فان السلطة - من خلال ممارسة القوة - انما تؤسس كي تؤدي وظيفة اجتماعية، كي توجه وتنظم وتضبط أنشطة اجتماعية معينة لأهداف خاصة، وأصحاب المناصب والأشخاص الذين في السلطة انما يملكون السلطة بشرط أن يحققوا وظائفهم الاجتماعية، فالسلطة التي يمارسونها هي السلطة المنظمة اجتماعيا بهدف المحافظة على علاقات اجتماعية معينة وتنظيم النشاط الاجتماعي داخلها، ليس فقط لأصحاب المناصب والذين في السلطة مصلحة مباشرة فيها، بل ولأفراد عديدين ممن تمارس عليهم السلطة كذلك.

حتى الطاغية اذا شاء لسلطته أن تستمر فلا بد أن يهتم بالالتزامات التي يتضمنها منصبه بالنسبة لمصالح اجتماعية معينة، والطاغية الناجح هو دائما ذو حس يقظ فيما يتعلق بالمسائل ذات الأهمية الاجتماعية الفائقة، فهو يهتم بمشروعات الري مثلا أو بتقدم الصناعة والتجارة، وأولئك الطغاة الذين لم يكن لديهم هذا الحس اليقظ (مثل عديد من أباطرة الرومان) لقوا في العادة أسوأ النهايات، واليوم يوجد في البلاد الديمقراطية الرأسمالية جهاز كامل متطور من الضوابط المؤسسية والضوابط المضادة الذي يضمن ليس فقط أن يؤدي أصحاب المناصب وظائفهم لارضاء المصالح الرأسمالية، ولكنه يضمن أيضا ألا يقع الاختيار لتولي المناصب الا على الأشخاص ذوي النظرة الاجتماعية والولاء المطلوبين، على حين يتم استبعاد غير الموثوق بأهليتهم. في بريطانيا الديمقراطية مثلا لا يتم هذا (كما يقال عادة)

عن طريق الانتخابات الدورية وحدها ، ولكن عن طريق النظام الحزبي ، والعملية المتكاملة للمناورة وراء الستار ، والتي يتحقق من خلالها تأثير الموظفين العموميين على الوزراء ، وتأثير المصالح الصناعية والمالية على الموظفين العموميين والمسؤولين في الحزب جميعا .

من المهم اذن في أي ممارسة للسلطة (سواء كان مجلس ادارة نادي من النوادي ، أو ملكية شرقية مطلقة أو حكومة ديمقراطية) تلك الميكانيزمات المؤسسية التي يتم عن طريقها اختيار رجال السلطة وابقائهم داخل الخط المطلوب وتقييد ممارستهم للسلطة ، وضمان أدائهم لوظائفهم بحيث تنفذ التزامات هؤلاء الذين يعملون في خدمة مصالحهم .

وتتأكد المصالح الطبقية عن طريق المؤسسات ، ولا يعني هذا أن كل المؤسسات تؤدي الى تأييد مصالح طبقية فقط ، لأن هذا في الحقيقة ليس ما يحدث ، لكنه يعني **أنه حيثما توجد مصالح طبقية فان هناك المؤسسات التي تعمل على تأييدها** . ومن الصحيح أيضا أن كل الأفراد العديدين الذين يكونون طبقة لا يكرسون جهودهم كلها لتأييد مصالح طبقتهم المشتركة ، لأن القضايا الفردية قد تؤدي بأفراد كثيرين الى محاولة تحقيق أهداف لا علاقة لها بالمصالح الطبقية وقد تكون متعارضة معها ، ولكن **في مجموع الانشطة الاجتماعية** تتأكد مصالح الطبقة ، ووجود مصلحة طبقية مشتركة يؤدي لمؤسسات تقوم من أجل تأييدها ، وتمارس هذه المؤسسات سلطة أعظم من تلك المؤسسات التي تخدم فقط أهدافا شاذة لجماعات أخرى من الافراد ، اذن ففي بريطانيا اليوم نجد مؤسسة حزب المحافظين مثلا أعظم سلطة بكثير من رابطة مناهضي التطعيم ضد الجدري أو جمعية شعائر يوم الأحد ، كذلك فان اتحاد الصناعات البريطاني اعظم سلطة بكثير من رابطة الدفاع عن الكلاب وهكذا . .

وقد سبق أن لاحظت أن الطبقات تتطور وتتدعم عن طريق تطور المؤسسات التي تحافظ على مصالحها وتؤيدها في مواجهة مصالح بقية الطبقات ، ويمكن أن يقال ان الطبقة القوية بقدر ما تقيم نظاما من المؤسسات يتم من خلاله تأييد مصالحها على نحو فعال ، وحين تشمل هذه المؤسسات مؤسسات الحكومة الرئيسية ، يمكن أن توصف هذه الطبقة حقا بأنها « الطبقة الحاكمة » ، في ضوء هذه الشروط **فان الدولة أو السلطة السياسية تنتمي ـ على نحو فعال ـ لتلك الطبقة** ، كما تنتمي اليوم على نحو فعال الى الطبقة الرأسمالية في الدول الرأسمالية اليوم ، مهما كان بعضها ديمقراطيا .

يقول د . بوبر : « ان الطبقات لا تحكم أبدا فالحكام دائما أشخاص معينون » (ت . د . ص ٣٤٥) ، وقد يكون من الصعب أن نتخيل مثالا صارخا اكثر من هذا المثال لعادة د . بوبر غير المنطقية في وضع النقائض الزائفة ، بطبيعة الحال فان « الحكام دائما أشخاص » ، ولو أنني سئلت عمن هو رئيس وزراء بريطانيا اليوم (١٩٦٧) فانني أجيب على الفور بأنه مستر هارولد ويلسون ، لكنني كماركسي يرى أن الطبقة الرأسمالية هي

الطبقة الحاكمة ، لا يقول بأن الطبقة الرأسمالية هي شخص رئيس الوزراء ، انما أعني فقط أن رئيس الوزراء خاضع لنفوذ الطبقة الرأسمالية ، فمن الواضح أن المعنى الذي ينصرف اليه حكم الطبقة يختلف عن القول بأن شخصا هو الذي يحكم بواسطة توليه منصبا رفيعا ، ورئيس الوزراء في بريطانيا يشغل أرفع المناصب ، لكن مؤسسات الحكومة في بريطانيا مصممة (لا نتيجة تخطيط فرد واحد ، ولكن نتيجة عملية طويلة من النمو التاريخي والصراع الطبقي) بحيث أن هناك مئات من الروابط المؤسسية تستطيع الطبقة الرأسمالية عن طريقها أن تحول دون تعيين أحد غير موثوق فيه من وجهة نظر مصلحتها الطبقية في منصب رفيع ، وتضمن أن الأشخاص الذين يتولون السلطة سيمارسونها على نحو معين لا على نحو آخر . هكذا تحكم الطبقة الرأسمالية ، أما اذا حدث أن انهار هذا الميكانيزم المؤسسي المركب فلن تعود الطبقة الرأسمالية هي الحاكمة . ومستر ويلسون - رغم أنه أحيانا يقول عن نفسه انه اشتراكي - لا يريد لهذا الميكانيزم أن ينهار ، ولا هو يستطيع وحده ان أراد ، لأن هذا يتطلب تركيز جهود عدد كبير جدا من الناس ، متحدين في مؤسسات عاملة على تأييد مصالح طبقية أخرى .

والسلطة المؤسسة مرتبطة دائما باستمرار وتأييد مصالح محددة ، وهذا صحيح أيضا بالنسبة لمؤسسات أقل أهمية (مثل الجمعيات والنوادي وما اليها) ، كما هو صحيح بالنسبة لسلطة الدولة والحكومات ، وهؤلاء الذين ينشدون التغير يواجهون دائما ثقل المقاومة التقليدية الراسخ ، وهم يرجعون هذا دائما الى عناد الأفراد وغبائهم ، لكن المسألة اكثر من هذا ، انها مقاومة المؤسسات التي أعدت لتأييد مصالح معينة ضد تأييد مصالح أخرى ، في مواجهة هذا قد يحس الافراد - حتى الذين في المناصب العليا - أنهم دون حول : « لكم أود أن أفعل شيئا غير هذا ، ولكن غير مسموح لي به » ، **لكي تخلق تغييرا في صف مصالح أخرى يجب أن تقيم تنظيما كفؤاً قادرا على أن يقطع الروابط القائمة بين السلطة والمصالح السابقة .**

وقد علمنا منهج ماركس الطبقي أن نفكر في مؤسسات الحكومة تفكيرا عينيا بمصطلحات الطبقات ، لا أن نفكر فيها على نحو مجرد ، مجرد عن تأييد جماع مصالح الطبقة ، وقد علمنا كذلك أن النظام الرأسمالي في المجتمع يستمر - ويمكن فقط أن يستمر - بفضل الترتيبات المؤسسية القائمة ، فعن طريقها تمارس الدولة سلطتها في خدمة المصالح الرأسمالية واستمرارها . ومن أجل تحطيم القيود التي تفرضها العلاقات الرأسمالية على الانتاج الاجتماعي من أجل الرخاء الاجتماعي ، فمن الضروري تطوير تنظيم الطبقة العاملة لمقاومة السلطة المؤسسة ، الى الدرجة التي يتم عندها انتقال السلطة الى أيدي الطبقة العاملة . وهذا لا يعني فقط أن يكون الأشخاص الذين يتولون السلطة على ولاء للاشتراكية وقدرة على تنفيذ برنامج اشتراكي ، ولكن أيضا ابدال وتغيير مؤسسات السلطة نفسها الى درجة أن يصبح كل

جهاز الحكومة معدا لتأسيس علاقات اشتراكية بدل الابقاء على العلاقات الرأسمالية، وتحطيم روابطها القائمة بتنظيمات الطبقة الرأسمالية وتدعيم روابط أخرى مختلفة.

(٤) السلطة التنفيذية للدولة

في كتابه عن **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (الفصل (٢٩) وصف انجلس «الدولة» بأنها «سلطة نشأت عن المجتمع ثم وضعت نفسها فوقه»، «وسمتها الميزة الاولى هي تجمع أعضائها على أساس اقليمي» بمعنى أن الدولة تفرض سيطرتها على اقليم محدد، وسمتها الميزة الثانية هي «تأسيس قوة عامة.. لا تتمثل فقط في القوات المسلحة، ولكن أيضا في لواحقها المادية، السجون ومؤسسات القهر من كل نوع»، داخل اقليم الدولة اذن فان مسؤولي الدولة الذين «يمتلكون السلطة العامة» هم «مسؤولون في المجتمع يقفون فوق المجتمع..».

وسن ثم فالماركسية تقر بوضوح أن الدولة - من حيث هي جهاز مؤسس للادارة والحكومة - يجب أن تضم ليس فقط تنظيما **للادارة** ولكن أيضا تنظيما **للقهر**، وبطبيعة الحال فمع النمو المتزايد لتعقيد النشاط الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية أصبح على الدولة الحديثة أن تقدم عددا كبيرا من الخدمات الاجتماعية، وأن تتولى عدداً من الوظائف الاقتصادية المحددة، وأن تستخدم حشدا هائلا من المسؤولين لتحقيق هذه الاهداف فقط. ولكن يبقى على أي حال أن ما هو أساسي لقيام الدولة وسلطتها هو ما كان دائما أساسيا لأي دولة: «تأسيس قوة عامة» وجهاز للقهر أو القمع تحت سيطرتها وادارتها، وكما قال انجلس في الفصل الذي سبقت الاشارة اليه، أصبحت هذه القوة العامة ضرورية في البداية، ثم ظلت ضرورية من ذلك الحين نتيجة ظهور التناحر الطبقي في المجتمع. «فمن أجل ألا تستنفد تلك العداوات والطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتصارعة أنفسها والمجتمع كله في صراعات لا جدوى منها. أصبح وجود قوة تبدو في الظاهر واقفة فوق المجتمع أمرا ضروريا لتهدئة الصراع وابقائه داخل حدود «النظام»..، يجب أن يكون اذن هناك جهاز من الرجال المسلحين وسجون ووسائل مادية فعالة للترهيب والقهر والعقاب، وجماعة من الرجال المسؤولين عن هذا كله لحماية النظام الاجتماعي من الأفراد أو جماعات الأفراد الذين تهدد انشطتهم بتمزيقه.

وفي عدد من الدراسات للأحداث التي كانت آنذاك معاصرة أو حديثة نسبيا، أوضح ماركس كيف أنه خلال الثورة البورجوازية (والمقصود بها تلك السلسلة من الاحداث التي تأسست فيها علاقات الانتاج الرأسمالية والحقوق الديمقراطية) قَوِيَ جهاز الدولة الاداري

والتشريعي والقمعي قوة هائلة، وقد بدأ بناء هذا الجهاز المركزي القوي بالفعل في ظل الملكيات المطلقة. واليوم أصبح واضحا أن الخدمة المدنية الحديثة والقضاء والجيش والبوليس قد أصبحت قوى رهيبة اذا قورنت بأي شيء كان في مقدور الأنظمة الاستبدادية القديمة أو الدول الاقطاعية. تلك القوة المركزية المترابطة باحكام، المسلحة تسليحا قويا، والتي تبدو دائمة راسخة قد ارتبطت بخدمة رأس المال بآلاف الروابط من العواطف والمصالح، واكتسبت دواما وثباتا واستمرارا مستقلة عن الوزارات والحكومات التي تجيء وتذهب.

ولم يكن ماركس بطبيعة الحال وحده الذي لاحظ هذه الظاهرة، فبلزاك - هذا الدارس العظيم للثورة البورجوازية الذي استفاد ماركس من فطنته الشيء الكثير - قد لاحظ هذه الظاهرة قبل ماركس. في نهاية روايته **البورجوازيين الصغار** انضم البطل الى البوليس السري (لكنه لم يسأل عنه في المكتبة متوقعا أن يقرأ شيئا من مغامرات النموذج الاصلي لجيمس بوند). وهنأه رئيس البوليس كمرشح جديد للعمل بتلك القوة «التي يتزايد نفوذها كل يوم خلال نصف القرن الاخير... تأتي اليه الحكومات التي تتساقط واحدة فوق رأس الاخرى كبيوت من الورق تلتمس الأمن والقدرة على اعادة بناء مستقبلها... الحكومات تمضي، والمجتمعات تضمحل وتضعف، لكننا نحن. **نحن** نسيطر على كل شيء. ان البوليس أبدي لا يفنى..»

واني لأجرؤ على القول بأن المسؤولين عن «الأمن» في الدولة البريطانية اليوم ليست لديهم مثل هذه الموهبة في التعبير الواضح، لكنهم يمكن أن يتحدثوا تماما بنفس الطريقة وهم يشهدون صعود وسقوط الحكومات المتابعة من المحافظين والعمال.

وفي **الثامن عشر من برومير لويس بونابرت** (الفصل (٢٧)) أشار ماركس الى نمو «قوة تنفيذية ذات منظمات بيروقراطية وعسكرية عديدة»، وهي في كل مرحلة من محاولاتها تعزيز أو المحافظة على ضمان الاستثار الرأسمالي، «وجدت البورجوازية نفسها مضطرة لأن تدعمها وتقويها، في أوقات الضعف أو الخطر فإن هذه المنظمة موجودة كي تتولى زمام القيادة، مستقلة عن أي شكل ديمقراطي بهدف اقرار النظام والقانون، وأولئك الوزراء الذين يتولون مناصب مؤقتة وصلوا اليها عن طريق الانتخابات - في حين أنهم المسؤولون اسميا عن المنظمة كلها - يتركونها دون تدخل لتدير وتحمي النظام الاجتماعي القائم على استغلال العمل. أما اذا تدخلوا أكثر من اللازم فسيطاح بهم من مناصبهم. الآلة تؤدي عملها وسادتها يجيئون ويذهبون. وحسب الاستعارة الانجيلية، اذا لم يكونوا هم على وئام معها فستتقيأهم.

وقد لاحظ ماركس - ولا زال ما لاحظه يحدث - انه خلال سلاسل من التطورات

الاقتصادية والتغيرات في مؤسسات السلطة السياسية، فان النشاط والتنظيم المتزايدين للعمال - رغم أنه يلعب دورا متعاظما في كل الأحداث، لم يحل دون نمو «المنظمة البيروقراطية والعسكرية الهائلة» التي تدعم الرأسمالية، والحقيقة أن الاحتجاجات والمطالب قد جعلتها تتقوى كي تستطيع أن تواجه مشاكلها، وفي السنوات الأخيرة حين أزدادت المنظمات العمالية قوة وصلابة، ازدارت هي الأخرى قوة بأن ضمت اليها اجهزة للاستشارات العمالية والمصالحات العمالية. وقد استنتج ماركس: «ان كل الثورات قد أكملت هذه الآلة بدل أن تدمرها»، ولكن اذا كان لاستغلال العمل أن ينتهي، فلا بد - بدل السماح لمنظمة القوة التنفيذية هذه أن تتقوى وتكتمل - **أن تستخدم الطبقة العاملة قوى تنظيماتها هي لتدميرها، وأن تستبدلها بسلطة تنفيذية أخرى ذات بناء مختلف وتوجه مختلف.**

وفي المجتمع الرأسمالي الحديث ثمة مركب هائل من المؤسسات المترابطة يتم من خلاله ادارة الامور والسيطرة عليها، ونشير فقط الى ما هو أساسي وضروري منها، ثمة مؤسسات الصناعة والتمويل والتعليم وغيره من المرافق الاجتماعية، لكل منها قواعد قيادتها، ولكل منها رقابة على عملها من «أعلى» ومن «أسفل»، وثمة جمعيات منتخبة ومجالس ولجان وأجهزة استشارية عديدة، ويعتمد عمل وبقاء هذا الكل المؤسسي القائم على نشاط ويقظة مؤسسات الدولة المركزية للادارة والارغام، هذه قمة بناء السلطة، وتعمل ضوابط السلطة من اعلى الى أسفل ومن أسفل الى أعلى، ومن هذه القمة المركزية المنظمة تمارس السيطرة من أعلى على بقية البناء كله، وتستخدم السلطة هنا لتوجيه وحماية الكل.

كيف تم السيطرة على هذه القمة المركزية للسلطة نفسها؟ ان كل البناء المؤسسي قد تطور على أساس تطور علاقات الانتاج الرأسمالية، وفي هذا التطور تأسست روابط وثيقة بين «المنظمة البيروقراطية والعسكرية» للدولة وبين قمم الصناعة والمال المسيطرة على «السلطة الاقتصادية»، ولان رأس المال قد ازداد تركزاً في عدد أقل من المنظمات الاكبر، فقد أصبحت تلك الروابط بين القمم اكثر قوة ومتانة.

في بلاد مثل بريطانيا فان سلطات الخدمات المدنية والقوات المسلحة، الى جانب البوليس والقضاء، قد نمت معا خلال سنوات طويلة من حيث هي جميعا حامية رأس المال ومنفذة مصالحه. وليس الامر بطبيعة الحال ان هناك بعض ملوك المال في المنطقة التجارية بلندن يصدرون اوامرهم فيطيع كل هؤلاء على الفور، ليس الامر بهذه البساطة، وعادة مايتم الامر عن الطريق المعاكس. ان النظام في الحقيقة يمثل نظاما من الضوابط والتوازنات، بحيث أن هؤلاء الذين يشغلون دهاليز السلطة في «هوايت هول» وأولئك في المنطقة التجارية يتشاورون بعضهم مع بعض، ويناورون بعضهم ضد بعض كأفراد، غير أن الروابط بينهم التي لها طبيعة المؤسسة كاملة، وأقوى بكثير من أي اتفاق او اختلاف بين

الافراد الذين يتولون المناصب سواء في جهاز الدولة أو في تنظيم المشروعات الرأسمالية الكبرى. انها قوة لا شخصية رهيبة هي التي تعمل على استمرار رأس المال الاحتكاري وربحه، وهي تبدو لا شخصية بمعنى أنها أقوى وأعظم من أي ملك من ملوك المال أو مسؤول في الحكومة.

وفصم عرى هذه الروابط، واخضاع المنظمة البيروقراطية والعسكرية لسيطرة ديمقراطية تحت قيادة تنظيمات العمال واستخدامها لإدارة التحول من علاقات الانتاج الرأسمالية الى الاشتراكية قد يساوي «تدمير» المنظمة القائمة. ويقول د. بوبر وآخرون - من بينهم قادة حكومات حزب العمال المتعاقبة في بريطانيا - ان هذه المنظمة قادرة وكفؤة، ومن ثم فالحل المعقول هو العمل الديمقراطي كي تصبح اكثر قدرة وكفاءة في تحقيق الرخاء العام، لا «تدميرها». غير ان منظمة بيروقراطية وعسكرية، رغم أنها توصف عادة بأنها «آلة» (وقد استخدم ماركس نفس الكلمة لوصفها) الا أنها ليست شيئاً شبيهاً بالآلة التقليدية المكونة من كل مركب من أجزاء، والخاضعة لمحرك وسيطرة يأتيانها من الخارج، بحيث أن أي واحد يعرف كيف يسيطر عليها بوسعه أن يستخدمها فيما شاء من وظائف. لقد نمت هذه المنظمة واكتملت كمنظمة للرأسمالية، وللارتباط الرأسمالي بين السلطتين الاقتصادية والسياسية.

وقد قيل الكثير هذه الأيام عن الصراع على السلطة داخل المؤسسات الديمقراطية للحكومة، غير أن هذا ليس صراعا يؤدي الى تغير خطير في مؤسسات السلطة والطريقة التي تعمل وتراقب بها، هذا صراع بين أفراد، وفرق سياسية وأحزاب سياسية من أجل مناصب مشتهاة، وشرطه الأساسي هو قبول مؤسسات السلطة - لحد يزيد أو ينقص، كما هي، وهدفه أن يحصل الفرد لنفسه ولاصدقائه على منصب بدل أن يظل مطروحا في العراء، والذين يعملون بهذا النوع من السياسة يجب أن يراقبوا خطواتهم جيدا، والا فبدل أن يستطيعوا استخدام السلطة التي غنموها لتنفيذ السياسات التي يختارونها، سيجدون أن الآلة التي حاولوا السيطرة عليها تعمل ضدهم وتطوح بهم بعيدا. وقد صور س. ب. سنو هذه النقطة تصويرا جيدا في رواية حديثة بعنوان **دهاليز السلطة**، وفيها وزير مهموم بقضايا سباق التسلح النووي يتقدم باقتراحات تراها مؤسسات الاعمال الكبيرة والرجال ذوو النفوذ في كلا الحزبين، وكبار المسؤولين عن الخدمة المدنية - يرونها جميعا اقتراحات متطرفة تمضي بعيدا جدا، فيرغم الوزير على الاستقالة، ويترك منصبه الى عمل لا أهمية له في الصفوف الخلفية. (أنا لا أقول شيئا حول جدارة هذا الروائي الأدبية، رغم ان تصويره لكيفيةسير الامور على هذا النحو الواضح ربما كان احد عناصر هذه الجدارة).

ويجب أن نضيف هنا أنه مع تطور المؤسسات الديمقراطية، أصبح الوزراء مسؤولين أمام الناخبين (وهو تطور سار بخطى واسعة منذ كتب ماركس)، وهنا تطورت واكتملت

وسائل الدعاية و« الاتصال الجماهيري » وأجهزة الحزب المنظمة تنظيما دقيقا ، وكل هذا تموله مؤسسات الاعمال الكبرى وتشرف عليه. اذن فهذا الجهاز القوي موجود لخدمة الاعمال الكبرى ، ولحشد الاصوات ، أو تشتيت الرأي العام حسبما يطلب منه.

٦

معركة الديموقراطية

(١) تعريف الديمقراطية

ان القضية السياسية المحورية التي يطرحها المجتمع الرأسمالي هي حرمان الطبقة الرأسمالية من سلطة الدولة، وتخويلها للطبقة العاملة حتى يمكن استخدام تلك السلطة في القضاء على الرأسمالية وبناء مجتمع اشتراكي. تلك هي النتيجة التي توصل اليها كارل ماركس من تحليله للمؤسسات، خاصة مؤسسات الادارة والحكومة، بمصطلحات الطبقات والصراع الطبقي. ومن الناحية الاخرى يرى د. بوبر أن القضية السياسية المحورية هي توسيع وتعميق الديمقراطية، فالقضية ليست بين جماعة من الحكام وجماعة أخرى ولكن بين الديمقراطية والديكتاتورية، وفي طرح د. بوبر لهذه القضية ينكر أن تكون الديمقراطية (كما يراها ماركس) شكلا مؤسسيا تمارس من خلاله سلطة الطبقة، ويراها ـ على العكس ـ شيئا يمكن أن يحيل كل قضية حول سلطة الطبقة الى شيء بالٍ ولا علاقة له بالموضوع.

ويرجع د. بوبر الى افلاطون ما يرى أن ماركس قد أخذه من طريقة مختلطة ولا ديمقراطية في التفكير عن السلطة السياسية، فيقول: «في اعتقادي أن التعبير عن المشكلة السياسية في صورة طرح السؤال: «من الذي يجب أن يحكم؟»... فان أفلاطون قد خلق خلطا باقيا في الفلسفة السياسية..» (م. م. ١ ـص ١٢٠)، يبدو أن القضية السياسية اذن هي قضية أي الأشخاص أو الجماعات أو الطبقات الذي يجب أن يستولي على السلطة ويمارسها، غير أن التجربة تكشف دائما عن أن من يتولى السلطة يقع فريسة اغراء بأن يسيء استخدامها. اذن فالمشكلة الاكثر أهمية من السؤال حول من يتولى السلطة هي السؤال حول كيفية السيطرة على استخدامه لها. المشكلة السياسية الرئيسية ليست حول من الذي يجب أن نعهد اليه بالسلطة (ما دام ليس ثمة أحد جدير بكل الثقة في أن نضع كل السلطة بين يديه). لكنها بالاحرى هي مشكل كيف نستطيع أن ننظم ـ من خلال المؤسسات السياسية ـ أكثر الضوابط فعالية على السلطة. والديمقراطية هي اجابة السؤال.

في البيان الشيوعي قال ماركس وانجلس ان « رفع البروليتاريا الى وضع الطبقة الحاكمة » انما هو « كسب معركة الديمقراطية »، ويوحي د . بوبر بأنهما يظنان ان الديمقراطية هي « حكم الشعب » أو « حكم الأغلبية »، والبروليتاريا هي الاغلبية، لكن الامر على العكس، فهو يقول لنا ان الديمقراطية لا تعني « حكم » أي أحد عل وجه الخصوص، لكنها تعني « السيطرة المؤسسية » من جانب هؤلاء الذين لا يتولون المناصب على اولئك الذين يتولونها . اذن فان « النظرية الماركسية بأن البديل الوحيد لديكتاتورية الطبقة الواحدة هو ديكتاتورية طبقة أخرى » (م. م ١ ـص ١٢٢) ينقضها القول بأن البديل لاي ديكتاتورية ـ سواء كانت ديكتاتورية طبقة أو فرد ـ هو التنظيم الديمقراطي لرقابة مؤسسية فعالة على الحكام »، أما فيما يتعلق بفكرة « ديكتاتورية طبقة واحدة » فان د . بوبر مقتنع فعلا بأن هذه الفكرة ليست سوى سخف لان « الطبقات لا تحكم ابدا ، والحكام دائما اشخاص »، وما يسمى بديكتاتورية البروليتاريا « ليست في حقيقتها سوى طغيان عصبة صغيرة تتنكر وراء قناع « حكم الشعب ».

ويفسر د . بوبر بأن أعظم ميزات الديمقراطية أنها تتيح للضوابط أو الكوابح أن تمارس عملها على الحكام أو أصحاب المناصب أيا من كانوا، وأنها تتيح امكانية تغيير الحكام ـ لو كان ذلك ضروريا ـ دون عنف، وإذا لم تكن ثمة مؤسسات ديمقراطية أو إذا كانت هذه المؤسسات ضعيفة أو غير متطورة، أصبحت الطريقة الوحيدة لكبح الحكام أو تغييرهم هي مواجهة عنف الحكام بشكل أو آخر من أشكال العنف، وطبيعي أن المؤسسات الديمقراطية قد قامت ـ تاريخيا ـ نتيجة المعارضة لافعال الحكام الطغاة، وبالتالي فان د . بوبر يستطيع أن يقدم تعريف « الديمقراطية » على هذا النحو: « انني لا أعني بالديمقراطية شيئا غامضا مثل « حكم الشعب » أو « حكم الاغلبية »، لكنني أعني مجموعة من المؤسسات (من بينها بوجه خاص الانتخابات العامة، أي حق الناس في أن ترفض حكومتها) تتيح الرقابة على الحاكمين ورفضهم من جانب المحكومين، وتتيح للمحكومين الوصول الى اصلاحات دون استخدام العنف، حتى ضد ارادة الحكام . . » (م . م ٢ ـص ١٥١).

عن هذا التعريف تصدر نتيجتان، قد أصبحنا الآن على ألفة بأولاهما.

النتيجة الاولى « اننا يجب أن نميز بين نمطين رئيسيين من الحكومة » هما بالتحديد الديمقراطيات من جانب، والديكتاتوريات أو حكومات الطغيان والاستبداد من الجانب الآخر . . » النمط الاول يضم الحكومات التي نستطيع التخلص منها دون اراقة الدم، عن طريق الانتخابات العامة مثلا . . . ويضم النمط الثاني الحكومات التي لا يستطيع المحكومون الخلاص منها الا بثورة ناجحة . . » (م. م ١ ـص ١٢٤).

والثانية هي أن « مبدأ السياسة الديمقراطية » هو « خلق وتطوير وحماية المؤسسات

السياسية لتجنب الطغيان . ولا يعني هذا المبدأ أن باستطاعتنا دائما تطوير مؤسسات من هذا النوع لا تخطيء أو لا تتعطل ابدا عن العمل ، أو انها تضمن أن السياسات التي ستتبناها الحكومة الديمقراطية ستكون دائما صحيحة أو خيرة أو حكيمة ، أو حتى بالضرورة أفضل أو أكثر حكمة من تلك التي كان يتبناها طاغية محب للخير . . . وعلى أي حال فما يمكن القول بأنه متضمن في قبول المبدأ الديمقراطي هو الاقتناع حتى بقبول السياسة السيئة في الديمقراطية (طالما أننا نستطيع العمل من أجل تغييرها سلميا) أفضل من الخضوع لطاغية مهما كان حكيما ومحبا للخير . . » (م. م ١ ص ١٢٥).

وأنا كماركسي لا أستطيع الا أن أوافق د . بوبر على أنني « لا أعني بالديمقراطية شيئا غامضا مثل « حكم الشعب » أو « حكم الاغلبية » ، وربما وجه النقد لماركس وانجلس لانهما غالبا ما استخدما كلمة « الديمقراطية » دون تعريفها ، وعلى أي الأحوال فانه لم يكن ماركس ، بل ابراهام لينكولن هو الذي عرف الديمقراطية بأنها « حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب » ، ولم يكن أي ماركسي ولكنه المرحوم جون ستراشي - بعد أن كف عن أن يكون ماركسيا - هو الذي عرفها بأنها انتشار السلطة على نطاق واسع بين أعضاء الجماعة ، وهذا هو نمط التعريفات للديمقراطية التي يحدثنا ج . هـ . ويلز بأنها اثارت أعظم الحيرة عند حاكم القمر الذكي حين قدم له أول انسان صعد اليه « تخطيطا للمنهج الديمقراطي » قائلا له « انه على الارض الكل يحكمون » ، قيل أن حاكم القمر حين سمع بهذا « امر برش العطور المهدئة على وجهه » ، فالديمقراطية لا يمكن تعريفها كنظام سياسي يأخذ فيه كل فرد - أو حتى الاغلبية - نصيبه من « الحكم » ، كذلك لا يمكن تعريفها بمصطلحات تولي شخص معين أو طبقة معينة زمام السلطة ، وهذا واضح تماما في تأكيد ماركس بامكان وجود ديمقراطيات رأسمالية وديمقراطيات اشتراكية ، أو بعبارة أخرى ان للطبقة الرأسمالية - وهي أقلية صغيرة مستغلة - يمكنها أن تمارس سلطتها - وهي غالبا ما تفعل هذا - في التحكم في حياة الاغلبية عن طريق عمل المؤسسات الديمقراطية للحكومة . وتعريف « الديمقراطية » بأنها « حكم الشعب » يتضمن واحدة أو اخرى من نتيجتين يختلف الماركسيون حول كليهما : اما أنه لا توجد ديمقراطية في البلاد الرأسمالية ، واما أن السلطة السياسية في تلك البلاد لا تنتمي - على نحو فعال - للطبقة الرأسمالية .

ومهما كان ما يقول د . بوبر اننا نعنيه ، فان الماركسيين لا يمكن أن يعرفوا « الديمقراطية » بمصطلحات « من الذي يحكم » أو « من الذي يملك السلطة » ، على العكس ، فاننا قد نتفق مع د . بوبر في فهمها كسمة أو شكل من مؤسسات السلطة ، أو من مؤسسات الادارة محددة بحدود الرقابة التي تأخذ طابع المؤسسة على أصحاب المناصب أو الحكام ، بما في ذلك طردهم أو ابدالهم ، يمارسها المحكومون .

بالنسبة لنا اذن - وبالنسبة أيضا للدكتور بوبر - فان الاختيار العملي لكون المؤسسة

التي من خلالها تدار الامور أو يحكم الناس ديمقراطية أو إلى أي مدى هي ديمقراطية انما يكمن فيما اذا كانت تتضمن، أو الى أي مدى هي تتضمن شروطا مؤسسية يستطيع عن طريقها **هؤلاء الذين لا يتولون المناصب أن يطرحوا للمناقشة وأن يختبروا ويراقبوا سياسات أصحاب المناصب وأن يؤيدوهم أو يستبعدوهم من مناصبهم**. هذا اختبار كاف لنا لنقد الاجراءات غير الديمقراطية، ولاقتراح أو دعم الاجراءات الديمقراطية، سواء كان هذا في ادارة ناد للكريكت أو نقابة عمالية او اقتصاد قومي. نحن في صف الديمقراطية، ونحن في صفها ـ الى حد كبير ـ من اجل نفس الاسباب التي يعلن د. بوبر نفسه في صفها من أجلها: انها حصني ضد الطغيان، ووسيلة للخلاص من الحاكم السيء، ووسيلة لان تصبح السياسات مجال مناقشة ونقد، ووسيلة لضمان الاصلاحات دون عنف.

غير أن د. بوبر ـ ربما دون أن يلاحظ ذلك أو ينتبه له، لكنه على أي حال لم يدقق كثيرا في الامر ـ يقفز من تعريف الديمقراطية باعتبارها سمة لمؤسسات الادارة يمكن عن طريقها مساءلة أصحاب المناصب أمام الآخرين، الى تعريف «الديمقراطية» كنظام سياسي كامل أو «كمجموعة من المؤسسات» تستطيع معا ان «تتيح رقابة عامة على الحكام... وتتيح امكانية تحقيق اصلاحات بدون عنف..»، ولكن ما أبعد البون بين اقامة مؤسسات ديمقراطية خاصة وممارسة بعض الحقوق الديمقراطية من خلالها وبين اقامة «مجموعة كاملة من المؤسسات» تقوم بكل عمل من خلالها وبين اقامة «مجموعة كاملة من المؤسسات» تقوم بكل عمل الحكومة، والتي هي الديمقراطية ولا شيء غير الديمقراطية. انه لا يمكن أن يكون التأكيد في غير موضعه على **أن الديمقراطية هي سمة لمؤسسات الادارة أو شكل من هذه المؤسسات، وليست هي في ذاتها مؤسسة أو مجموعة من المؤسسات**، ففي حين أن هناك مؤسسات ديمقراطية كثيرة يتم من خلالها عمل الحكومة، الا أنه لا يوجد في أي مكان من العالم مجموعة كاملة من مؤسسات الحكومة لا تواجه فيها المناهج الديمقراطية. أو لا تدخل في حرب صريحة ضد المناهج غير الديمقراطية، وليس هناك شيء هو الديمقراطية خالصة نقية بل هناك فقط انواع مختلفة من المؤسسات الديمقراطية، وكل من هذه قد تكون تاريخيا نتيجة متطلبات ظروف خاصة، لاسيما شروط العلاقات الطبقية والصراعات الطبقية.

وحين يقسم د. بوبر كل الحكومات الى ديمقراطية وأخرى قائمة على الطغيان فهو يتبنى مبدأ في التصنيف لا يتفق مع الوقائع كما يتضح من النظر في الحالات الواقعية: مثلا هل كانت حكومات اسرة تيودور في انجلترا استبدادية ام ديمقراطية؟ ان احدا لا يستطيع الاجابة بأي من الاجابتين دون تحفظات، رغم أن القول بأنها «ديمقراطية» قد يتطلب تقييما اكثر تحفظا من القول بأنها «استبدادية»، هذا التصنيف المقترح للحكومات أبعد ما يكون عن الدقة، ويتضح فشله اكثر ما يتضح حين نضع في الاعتبار كيف تكونت حكومات معينة وما الذي فعلته بالضبط. اذن فطغيان بيزستراتوس القديم في اثينا كان ـ من حيث

أساسه الاجتماعي ووظائفه ـ مختلفا كل الاختلاف عن الطغيان الحديث الذي مارسه هتلر في ألمانيا، حيث أن ما فعله بيزستراتوس كان تحطيم اساس الطبقة الحاكمة القديمة، في حين أن ما فعله هتلر كان تأمين ان تحكم الطبقة الحاكمة دون قيود. كذلك فمن المتفق عليه أن السياسات الاستبدادية والعنيفة غالبا التي مارسها ملوك أسرة تيودور قد أثرت تأثيرا حاسما في كبح جماح ثورات سادة الارض الاقطاعيين، ومن ثم قدمت الشروط الضرورية لما ترتب عليها من نمو الصناعة والتجارة، في حين أن طغاة مثل جنكيز خان في آسيا نهبوا ودمروا الحضارات التي فرضوا انفسهم عليها. واضح اذن ان ثمة فروقا حاسمة بين الطغاة. وبالنسبة للديمقراطيات، فان ديمقراطية اليونان القديمة (وقد مهد لها الطريق في اثينا الطغاة السابقون عليها) قدمت وسائل لسيطرة اخذت طابع المؤسسة على استمرار استغلال ملكيات الفلاحين والعبيد، في حين أن الديمقراطية التي نستمتع بها اليوم في بريطانيا أو الولايات المتحدة الامريكية تقدم وسائل مؤسسية لاستمرار الاستغلال الرأسمالي.

ان هناك ـ بطبيعة الحال ـ فرقا واضحا بين مناهج الحكومات الديمقراطية والاستبدادية في الحكم، بنفس القدر الذي يمكننا فيه التمييز بين عناصر الديمقراطية وعناصر الاستبداد في حكومة بعينها، كما يمكننا أن نصف ـ في حالات معينة ـ حكومات أخرى بأنها استبدادية تماما، لكن هذا لا يعني أنه بمجرد التمييز بين مناهج الديمقراطية ومناهج الاستبداد يمكن قسمة الحكومات قسمة خالصة الى حكومات ديمقراطية وأخرى استبدادية، كذلك لا يكفي هذا التمييز كي يلخص لنا الدور الذي قد تلعبه حكومات معينة في تقدم ـ أو عدم تقدم ـ المجتمع، بما في ذلك التقدم السياسي نحو «الديمقراطية والحرية».

ان الأهمية الاولى في تقدير الحكومات تعتمد على هذا التمييز الذي كان لماركس فضل تأكيده (لكنه لم يكن هو نفسه أول من تعرف عليه)، أعني التمييز في ضوء العلاقات الطبقية التي ترعاها والطبقات التي تحمي مصالحها. وحين يقول د. بوبر: «اننا بحاجة فقط لان نميز بين شكلين من الحكومة... حكومة الديمقراطية وحكومة الاستبداد» (م. م ـ ص ١٦١) فهو يتجاهل حقيقة أنه يمكن أيضا التمييز (وسط عوامل اخرى) بين حكومات ملاك العبيد والحكومات الاقطاعية والحكومات الرأسمالية والحكومات الاشتراكية. واذا نظرنا الى الحكومات في هذا الضوء فانه لا يمكننا فقط أن نميز بينها، ولكن أن نفسر كذلك العناصر المتفاوتة من الديمقراطية وغير الديمقراطية في عملها، في حين أننا لو جمعنا كل الحكومات دون تمييز في تلك الفئتين «الديمقراطية» و«الاستبداد» وحدهما لن تنطمس تلك الاختلافات الهامة بين الحكومات فقط، لكن عددا كبيرا جدا من الحكومات لا يمكن أن يقع في واحدة من الفئتين. يوحي د. بوبر بأن فكرة ماركس عن الحكومة كانت فكرة «مذهبية» لابعد الحدود، لكنه اذا كان يعني «بالمذهبية» تقديم تمايزات صارمة لا تتفق

مع الوقائع وتطمس سمات هامة في هذه الحقائق فلا شك أن د. بوبر نفسه هو المذهبي في فكرته عن الحكومة.

وهكذا يقول د. بوبر بصراحة انه في « الديمقراطية » كشكل متميز عن « الاستبداد أو الطغيان » هناك « رقابة عامة على الحكام »، ولكن الى أي مدى وبأي معنى يصدق هذا على الديمقراطية في بريطانيا أو الولايات المتحدة مثلا؟ ان مؤسسات مثل الانتخابات العامة تقيم رقابة عامة بقدر ما على الحكام (بمعنى أصحاب المناصب) فعليهم ان يتقدموا دوريا للانتخاب، لكن « الجمهور » كيان غير متجانس في مجتمعنا المنقسم طبقيا، لا يشمل فقط العاملين مقابل أجر أو مرتب والمهنيين، بل يشمل كذلك رجال البنوك والصناعة والمال. فالمؤسسات التي تتيح في مجملها قدرا معينا من « الرقابة العامة على الحكام »، تتيح قدرا اكثر استمرارا وصرامة من الرقابة عليهم عن طريق ذلك القطاع من « المحكومين » الذي يشكل الطبقة الرأسمالية، الذين يضعهم الماركسيون - لهذا السبب نفسه - « بالطبقة الحاكمة »، رغم انهم لا يؤبه بهم كثيرا من ناحية عدد اصواتهم. هذا فضلا عن أن بقية « الجمهور » حين يقرر لمن يعطي أصواته، فانه لا يكاد يسيطر أدنى سيطرة على مصادر الاعلام ووكالات الدعاية التي تؤثر في تشكيل آرائه. **إن الديمقراطية تضم مؤسسات قوية للسيطرة على الاغلبية المسيطرة اسميا، وتضمن في الوقت نفسه سيطرة فعالة دائمة للأقلية، وطالما ظلت الطبقة الرأسمالية في الديمقراطية قابضة على تلك الأنماط من السيطرة فهي الطبقة الحاكمة.**

وأكثر من ذلك، فان هذه الخصائص لوسائل السيطرة الفعلية في الممارسة تقيد الخاصية الاخرى التي يمتدحها د. بوبر في المؤسسات الديمقراطية وهي أنها « تتيح » التوصل الى « اصلاحات دون عنف ».

صحيح أنه في بريطانيا فان قواعد مؤسسة نظام الانتخاب الديمقراطي « تتيح للمحكومين » أن يصوتوا لصالح الأغلبية البرلمانية التي يمكن أن تحقق الاصلاحات التي يريدونها، لكن هذا لا يستتبع القول بأن النظام السياسي البريطاني لا يضم مؤسسات قد لا تسمح باجراء مثل تلك الاصلاحات. ففي حين أن المؤسسات المالية - تحت الرقابة الحالية - يمكنها أن تفعل الكثير لتخريب عدد كبير من الاصلاحات الاقتصادية المنتواة، فان أجهزة القضاء والخدمة المدنية والبوليس والقوات المسلحة، وهي كلها تخضع للرقابة بطريقة - رغم التزامها أمام البرلمان - تجعلها قادرة عند الاقتضاء لا أن تخرب الاصلاح فقط ولكن أن تبطله تماما باستخدام العنف، والعمل المستقل من جانب الاجهزة العسكرية أصبح ظاهرة تتكرر كثيرا في الديمقراطيات في العصر الحديث، مثال ذلك ما حدث في الستر لمنع تنفيذ السياسة الايرلندية للحكومة البريطانية القائمة وقتذاك، ولا حاجة للاشارة الى أمثلة اكثر حداثة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا أيضا، فهل نحن متأكدون

أن السيطرة الحالية في بريطانيا والولايات المتحدة يمكنها منع حدوث مثل هذه الأحداث في أي ظروف؟.

في الحقيقة ان مؤسسات الادارة في بريطانيا والولايات المتحدة - في مجملها - أسست بحيث أن اصلاحات أقل جذرية من تحويل الملكية الرأسمالية لملكية اشتراكية مثلا لا يمكن السماح بحدوثها دون عنف، ومشاهد العنف تدلل على ذلك، فهي تثور دائما حين يحاول عدد كبير من «المحكومين» ممارسة حقهم الديمقراطي في طلب اصلاحات معينة مثل التوقف عن انتاج الأسلحة النووية أو وضع نهاية للتفرقة العنصرية أو (في أوقات البطالة) الاعالة الكاملة لكل المتبطلين. اذن الى أي مدى تكون الديمقراطية ديمقراطية؟ فما تتيحه بعض المؤسسات أو تجعله ممكنا تحول دونه مؤسسات أخرى أو تجعل حدوثه مستحيلا أو على الاقل محفوفا بالخطر والمشقة.

وربما كان وعي د. بوبر بكل هذه السمات في أنظمتنا الديمقراطية، هو ما جعله يقول بجدية واخلاص ان اصلاحات قليلة فقط هي التي يمكن أن تتحقق. يجب أن تكون حذرا فلا تمضي بعيدا في ظل الديمقراطية - كما في ظل الاستبداد - والا انقلبت السلطة القائمة الى ممارسة العنف.

ان د. بوبر الذي يتهم الماركسيين بهذا الخلط المنفر في تفكيرهم حول مشكلة الديمقراطية ليس واضحا هو نفسه. فهو يقول لنا: «ان مختلف المناهج الهادفة الى المساواة في الرقابة الديمقراطية مثل الانتخابات العامة والحكومات التمثيلية لا يجب النظر اليها اكثر من انها... ضمانات مؤسسية مجربة ذات تأثير معقول ضد الطغيان او الاستبداد، وهي قابلة دائما للتحسينات..» (م. م ١ - ص ١٢٥)، في هذه العبارات ميزة لا شك فيها وهي أنها تضع أمامنا حقيقتين: الأولى هي أن المؤسسات الديمقراطية قد تطورت تاريخيا من مختلف صور النضال ضد القهر، أي أنها لم تنشأ وفق نموذج كامل «للديمقراطية»، ولكن وفق شروط واحتياجات نضالات طبقية محددة. الحقيقة الأخرى هي أن الديمقراطية ليست «الكل أو لا شيء» تميز نظاما سياسيا، بل أن نظما سياسية خاصة تقدم مناهج متنوعة ومختلفة لرقابة المؤسسات على الحكام، بعضها اكثر ديمقراطية وبعضها أقل، وأن اجراء الرقابة أو السيطرة الذي يمكن أن يمارس من خلال مؤسسة ما لصالح طبقة معينة يمكن أن يعارض تأثيره باجراء أكبر من الرقابة أو السيطرة من خلال مؤسسة أخرى لصالح طبقة أخرى، رغم ذلك فان د. بوبر حين يكتب عن الديمقراطية يفترض وجود «مجموعة من المؤسسات التي تتيح الرقابة العامة»، دون أن يضع في اعتباره **حقيقة أن المجتمع منقسم الى طبقات وأن هناك مؤسسات قوية لدفع مصالح الطبقات، مؤسسات لضمان السيطرة أو الرقابة الفعالة، وأن الكلمة الأخيرة ستكون لصالح طبقة بعينها لا لصالح أخرى.**

صحيح أن المؤسسات الديمقراطية تقدم « ضمانات لها طابع المؤسسة ضد الطغيان أو الاستبداد » ، لكن هذا ليس هو « الطرائق القائمة على المساواة في الرقابة » ، وحين يتحدث عن طرائق قائمة على المساواة « فان د . بوبر يعني أنه ليس لطبقة ثقلا اكبر في ممارسة الرقابة من طبقة أخرى ، لكن هذا لا يمكن أن يحدث أبدا ، ولا يمكن لأحد أن يزعم انه حدث ، ففي مجتمع منقسم الى طبقات ، ثمة طبقة مستغلة تملك وسائل الانتاج ولا يتحقق وجودها الا بفرض ادارتها لعملية الانتاج ، وفي نظام الرقابة على أصحاب المناصب في مثل هذا المجتمع ، فان مؤسسات الرقابة ستتيح لبعض الجماعات بين « الجمهور » نفوذا أكثر في الرقابة من جماعات غيرها ، ولن يقاس هذا التأثير او النفوذ بالنسبة لقدراتها أو اخلاصها لقضية الرخاء العام ، وانما بملكيتها .

(٢) الرقابة العامة والرقابة الطبقية

يكمن الخطأ في تفسير د . بوبر للديمقراطية (وهو ليس خطأ تفسيره وحده) في أنه يعرفها ببساطة بأنها رقابة الجمهور على الحكام » ، دون أن يسأل ـ في مجتمع منقسم طبقيا ـ كيف تقسم هذه الرقابة بين الطبقات .

لأنه يتجاهل وجود الطبقات ، ويتجاهل كيف أن الناس حين يتجمعون يعملون من أجل ولحماية مصالح طبقية خلال المؤسسات بما فيها المؤسسات الديمقراطية ، لذلك فان د . بوبر يقيم تعارضا بين قضية توسيع وتعميق الديمقراطية وقضية سلطة الطبقة . هو مجرد مثال آخر للتعارض الخاطيء بين النقائض . واذا نحن فكرنا تفكيرا عينيا في العلاقات الاجتماعية الواقعية والعمليات الاجتماعية التي تواجهنا ، بدل الانشغال بعبارات مجردة فارغة ، لتبين لنا أن **مسألة توسيع وتعميق الديمقراطية تثير مسألة السلطة الطبقية** ، لا تنسخها أو تحل محلها ، كذلك **فان مسألة السلطة الطبقية تثير مسألة توسيع وتعميق الديمقراطية** ، هذه مسائل تتضمن الواحدة الاخرى ولا تستبعد الواحدة الأخرى ، وهذا ما اكتشفه ماركس بمنهجه الديالكتيكي في دراسة المسائل الاجتماعية .

يعارض د . بوبر بين ممارسة طبقة أو اخرى للسلطة خلال مؤسسات الحكومة ومسألة تأسيس الضوابط على سلطة الأفراد الذين يتولون المناصب ، ويرى أهم المسائل هنا ما اذا كان يمكن لهذه الضوابط أو الرقابة أن تمارس دورها دون عنف أو عن طريق العنف فقط . في الحالة الأولى تكون الديمقراطية وفي الثانية يكون الطغيان أو الاستبداد . غير أن تأسيس الوسائل غير العنيفة لضبط ورقابة أصحاب المناصب ـ بما في ذلك استبعادهم ـ لا يلغي مسألة السلطة الطبقية . لأن المسألة تظل هي ما اذا كان النظام السياسي يسمح او لا يسمح للطبقة المستغلة أن تحمي بنجاح حقوقها في الملكية ونمطها في الاستغلال وذلك من خلال

مؤسسات الحكومة، ويوافق الماركسيون تماما على ان من المرغوب فيه تأسيس أشكال من الرقابة الديمقراطية على أصحاب المناصب، لكن هذا لا يمنعنا من الدعوة الى الاجراءات الفعالة لوضع نهاية للاستغلال، بما في ذلك مؤسسات الحكومة التي ستتيح بفاعلية لهؤلاء الذين كانوا موضع استغلال أن يضمنوا أنهم لن يعودوا مستغلين (بفتح الغين) فيمابعد. ونحن نوافق د. بوبر في أننا لا نود أن يحكمنا الطغاة أو المستبدون، الذين حددهم بأنهم أصحاب المناصب الذين لا يمكن ازاحتهم الا بالقوة المسلحة، لكننا لا نود كذلك أن يحكمنا خدام الطبقة الرأسمالية.

ان الحجج عن الديمقراطية خادعة دائما حين تتجاهل وجود الطبقات والصراع الطبقي والسلطة الطبقية، وهذا ما يتجاهله د. بوبر حين يصنف كل الحكومات الى ديمقراطية أو استبدادية، ويقول إن الديمقراطية هي ببساطة نظام من رقابة المؤسسات على أصحاب المناصب يتيح استبعادهم دون عنف، ويمضي في تجاهله أبعد حين يتحدث عن «المبدأ الديمقراطي» أو «مبدأ السياسة الديمقراطية»، فيصور الديمقراطية باعتبارها مؤسسة «للضمانات ضد الاستبداد» دون أن يلقي بالا للضمانات الأخرى التي تظل دائما مطلوبة - وهي دائما تأخذ طابع المؤسسات - للمصالح الطبقية.

حين يقول د. بوبر أن «مبدأ السياسة الديمقراطية» هو تأييد وحماية «المؤسسات السياسية لتجنب الاستبداد» فان «مبدأه الديموقراطي» يبلغ مبلغا بعيدا في الغموض والتجريد من حيث علاقته بالمشكلات المعاصرة الى درجة أنه يمكن أن يكون - وهو هكذا بالفعل - تبريرا للمؤسسات السياسية كي تتجنب أي خسارة للمصالح الرأسمالية، لأنه يعني تجنب استبداد منع طبقة من استغلال أخرى، وبطبيعة الحال فان السياسة الديمقراطية معادية للاستبداد، ولن تتيح للحكام أن يحكموا دون قدر من الرقابة الديمقراطية. غير ان اقامة مؤسسات سياسية تضمن ألا تصبح الأغلبية موضع استغلال من الأقلية يتطلب وجود درجة أعظم من الرقابة الديمقراطية، أكثر مما تسمح به مؤسسات سياسية تضمن استمرار استغلال الأغلبية. وتقدم الماركسية سياسة تأسيس وبناء المؤسسات الأولى وهدم وازاحة المؤسسات الاخرى، وليس هذا مناقضا لأي مبدأ ديمقراطي أصيل في الرقابة العامة على أصحاب المناصب.

ويقول لنا د. بوبر ان السياسة التي يدعو اليها ماركس «تهدف الى فعل ما يفعله أعداء المجتمع المفتوح... وعلى عكس ما يقول البيان بغموض: «أن الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة هي رفع البروليتاريا الى وضع الطبقة الحاكمة - وهي كسب معركة الديمقراطية»، وأنني أؤكد أنه لو قبلت هذه الخطوة الأولى فستتم خسارة معركة الديمقراطية،» وما أخطأ فيه ماركس هو أن قال للطبقة العاملة: «ان هناك طريقة

واحدة لتحسين الأمور هي **الاستيلاء الكامل على السلطة**. لكن هذا يتجاهل الشيء الوحيد الحقيقي والهام عن الديمقراطية وهو ضوابط السلطة وتوازناتها ». (م. م. ٢ ـص ١٦٢)، فاذا حدث أن استولى شخص واحد أو جماعة أو طبقة «استيلاءاً كاملا على السلطة» فهي نهاية الديمقراطية وانتصار الطغيان أو الاستبداد، فالديمقراطية هي قضية «ضوابط وتوازنات»، فبدل أن يمارس فرد أو جماعة أو طبقة سلطة غير مضبوطة ولا متوازنة، فالأحرى أن يتولاها عدة أشخاص أو جماعات أو طبقات يمارسون ضبط وتوازن كل منهم الآخر.

وعلى أي حال فثمة تناقض هنا يراه الماركسيون أوضح ما يكون. فمن ناحية هناك مطلب أن يكون للطبقة الرأسمالية في المجتمع الرأسمالي قولها الفصل في الرقابة على الحكومة، وهذه الحكومة على حين أنها قد تفعل شيئا لكبح جشع الافراد الرأسماليين وتجعلهم يصلون الى حلول وسطى بالنسبة لمصالحهم، فانها لن تقمع أحدا منهم. ومن الناحية الأخرى ـ وعلى تناقض مع هذا ـ هناك مطلب أن التقدم في المؤسسات سيستمر نحو «حقوق ديمقراطية متساوية» و«الحرية من الاستغلال»، ونحن لا يمكن أن نحقق المطلبين معا. فاذا كانت المؤسسات ديمقراطية بقدر ما لكل الافراد حقوق الرقابة على شاغلي المناصب، فانها بالدقة هي تلك الحقوق التي يفترض أن تصنف باعتبارها «حقوقا ديمقراطية»، وهذه ليست متساوية طالما أن عضوية الطبقة المالكة تمنح سلطة للرقابة لا يملكها أعضاء الطبقات الأخرى، تماما كما أنه ليس ثمة «حرية من الاستغلال» طالما استبقت الطبقة المستغلة حقها وسلطتها في استمرار الاستغلال، وهكذا، فاذا كنا سنمضي في تلبية مطلب الطبقة الرأسمالية للاحتفاظ بنصيبها في المجتمع والحقوق التي تتفق معه، وجب أن نضع حدودا قاطعة أمام تقدم المؤسسات نحو «حقوق ديمقراطية متساوية» و«حرية من الاستغلال».

وقد كانت اقامة مؤسسات ديمقراطية هي دائما مسألة نضال من أجلها ضد المعارضة، و د. بوبر نفسه يتحدث عن «المعركة من أجل الديمقراطية» (م. م ٢ ـص ١٦١)، لكن ما لم يره د. بوبر هو **أن هذه المعركة هي دائما معركة طبقية**. فالمؤسسات التي تضمن الحقوق الديمقراطية قد حدث النضال من أجلها، وقدمتها الطبقات المستغلة حين كانت معنية فقط بالدفاع عن نفسها وعن الآخرين ضد قهر شكل آخر من أشكال الاستغلال يختلف عن الشكل الذي تمارسه، وبهذا ضمنت على الأقل استمرار رقابتها هي على الأشخاص الذين يتولون المناصب. لا شيء أكثر من هذا أبدا تم الحصول عليه دون ضغط منظم من جانب المقهورين، في حين أن القاهرين والمستغلين عمدوا دائما من جانبهم الى تقليص السمات الديمقراطية لمؤسسات الحكومة والتلاعب بها لصالحهم. وقد كان تاريخ حركة الطبقة العاملة هو تاريخ النضال الطبقي المنظم ليس فقط من أجل تأمين شروط أفضل في وجه الاستغلال الرأسمالي ولكن أيضا لكسب حقوق ديمقراطية وتجسيدها في القانون،

وتقليديا فان حركة الطبقة العاملة هي دائما حركة ديمقراطية، وقد ناضلت من أجل الحقوق الديمقراطية لان هذه كانت وسائلها السياسية نحو تحررها الاقتصادي، وقد كانت تنظيماتها ديمقراطية كذلك حتى أنها - رغم كل وجوه الضعف فيها - قد وضعت نموذج المناهج الديمقراطية في ادارة العمل، وقد كانت نصيحة الماركسيين لحركة الطبقة العاملة - ولا تزال - هي ضرورة التنظيم الديمقراطي والنضال من أجل الحقوق الديمقراطية والنضال ضد أي هجوم على هذه الحقوق أو محاولة لتقييدها، غير أن الحقوق يتم اكتسابها من أجل استخدامها، وينصح الماركسيون الطبقة العاملة بألا يسكتوا على اهدار حقوقهم من جانب هؤلاء الذين يعتبرون أن مصلحة رأس المال أو الربح هي الهدف الاسمى، وألا يستدرجوا الى قبول سياساتهم، بل أن يستخدموا تنظيماتهم للدفاع عن مستواهم والعمل على تحسينه، وحين يهزمون سياسات الطبقة الرأسمالية ويقهرون معارضتها، فعليهم أن يضعوا أسس دولتهم الديمقراطية الاشتراكية التعاونية.

ويرى د. بوبر أن هناك «ابهاما أو غموضا» في قول **البيان الشيوعي** «ان رفع البروليتاريا الى وضع الطبقة الحاكمة» هو «كسب لمعركة الديمقراطية»، والحقيقة ان هناك قدرا كبيرا من الغموض في نزوعه هو نحو كسب هذه المعركة، فمن ناحية هو المدافع عن «الحقوق الديمقراطية المتساوية» و«الحرية من الاستغلال»، ومن الناحية الأخرى هو المدافع عن دوام السيطرة الرأسمالية على الحكومة والاستغلال الرأسمالي للعمل. أما بالنسبة لبرنامج **البيان الشيوعي** فلا غموض ولا ابهام، إنه **استمرار نضال العمال من أجل الحقوق الديمقراطية لحماية أنفسهم من الاستغلال ونتائجه، حتى يتم الوصول الى القضاء على الاستغلال وسلطة الطبقات المستغلة.**

عن هذا «المبدأ الديمقراطي» يستنتج د. بوبر أنه من الأفضل قبول سياسة سيئة في الديمقراطية على الخضوع لطاغية حكيم ومحب للخير. لماذا يكون علينا أن نختار واحدا من هذين؟ ثم ان هذا الاختيار - على اي حال - غير واقعي، لاننا حين نعاني عناءا شديدا من السياسات السيئة في الدولة الديمقراطية، يبدو توقع الخلاص على يد «طاغية حكيم ومحب للخير» شيئا بعيدا. واضح أن د. بوبر ينصح بالصبر في تحمل السياسات السيئة: «انك قد لا تعلق آمالا كبيرة على الاحزاب القائمة، ولكن لا تدع الشوعيين يخدعونك بدعوتك للخضوع لطغيان حكيم ومحب للخير يديرونه بأنفسهم، فالديمقراطية دائما خير من أي طغيان..»، لكن الحقيقة هي أن د. بوبر هو الذي يخدعنا. فالشيوعيون لا ينصحونك بالخضوع لطاغية سواء كان محبا للخير أو لم يكن، وهم ببساطة يحرضونك على ألا تقبل السياسات السيئة، ويقولون لك انه في دولة ديمقراطية لدينا تنظيمات جماهيرية ديمقراطية يمكن أن نستخدمها لفرض سياسات أفضل، ولنواجه نفوذ أولئك الذي أملت مصالحهم فرض السياسة السيئة، فعلى الطبقة العاملة أن تستخدم حقوقها الديمقراطية لكي تضع مصالحها

موضع التنفيذ حين تهددها سياسات أملتها المصالح الرأسمالية .

ويدين د . بوبر سياسة « الأحزاب الماركسية » لأنها « سياسة تتميز بأنها **تجعل العمال يتشككون في الديمقراطية** » (م . م ٢ ـص ١٦١) ، غير أن الماركسية لا تجعل العمال « يتشككون في الديمقراطية » ، بل تجعلهم يتشككون في الطبقة الرأسمالية ، وتجعلهم يتشككون في الطرائق التي تدار بها المؤسسات وتهندس الحكومات لحساب المصالح الرأسمالية ، وتجعلهم يتشككون في الطرائق التي تتم بها السيطرة على وكالات الاعلام والدعاية والتي يدار بها التعليم والتي يؤدي بها القضاء وظيفته وتجعلهم يتشككون في الطرائق التي تستخدم حين تحدث أزمة تهدد نظام الربح فتشرع الحكومات على الفور في شن الهجوم على مستوى حياة الطبقة العاملة ، وتجعلهم يتشككون في الطرائق التي تستخدمها قوات الشرطة حين تهاجم مسيرات سلمية تحتج على الظلم الاجتماعي أو الاستعداد للحرب وترهب منظميها وتتجسس عليهم ، وعلى الطرائق التي ترسل بها القوات المسلحة الى جميع أنحاء العالم لحماية استثمار رأس المال . ان الماركسية تفسر كيف ولماذا يحدث هذا كله ، وتقول انه من الأفضل مواجهتها وايقافها ، والطريقة الوحيدة لمواجهتها وايقافها هي المنظمات الجماهيرية الديمقراطية .

ود . بوبر هو الذي قال لنا بنفسه أنه ليست هناك مؤسسات ديمقراطية «لا تتعطل أبدا » ، ويقول لنا أيضا أن السياسات التي تمارس من خلالها ليست بالضرورة « صحيحة أو طيبة أو حكيمة » ، ويرى أن الامر متروك لنا كي نجعلها كذلك من خلال الرقابة العامة التي تتيحها المؤسسات الديمقراطية ، غير أنه كان يجب أن يضيف سببا آخر لان المؤسسات الديمقراطية ليست مضمونة ضمانا كاملا ، ذلك أنه يمكن التلاعب بها دائما .

وكل من له علاقة بأي منظمة ديمقراطية يعرف جيدا كيف يمكن التلاعب بالمؤتمرات مثلا اذا كان المنظمون قد قرروا مسبقا ما يريدون تمريره ، وعملوا على خداع المندوبين اما بالأكاذيب أو حجب المعلومات . كذلك الحكومات يمكن التلاعب بها حين يعيد الناخبون الى البرلمان الأعضاء الذين وعدوهم بحماية مصالحهم ، حينذاك يشكل حزب الأغلبية وزارة تعمل طول الوقت على تشاور وثيق مع عصابة من الاحتكاريين ، وتستخدم كل ما يتيحه جهاز الدولة من وسائل القوة والاغراء لتنفيذ ما تم الاتفاق عليه وراء الستار . واذا حدث أن تقبل الناس الذين كانت مصالحهم موضوع الرهان في السياسات التي تنفذ عن طريق المؤسسات الديمقراطية سياسات تتعارض مع مصالحهم يقال أنهم خدعوا أو تحولوا الى حمقى أو ما هو أسوأ . وقيمة الماركسية بالنسبة لحركة الطبقة العاملة أنها تعلم العمال ألا يخدعوا أو يتحولوا الى حمقى من جانب هؤلاء الذين يتلاعبون بالديمقراطية ضدهم ، وأن يعملوا من أجل سياسة ديمقراطية تدافع عن مصالح العاملين ضد رأس المال ، وتؤدي في النهاية الى تحرير المجتمع كله من كل أشكال استغلال الانسان للانسان .

يقول د . بوبر : « يجب أن نتعلم أنه على المدى الطويل فان كل المشاكل السياسية هي مشاكل تتعلق بالمؤسسات ، مشاكل الاطار القانوني لا مشاكل الاشخاص ، وأن التقدم نحو مزيد من المساواة يمكن ضمانه فقط عن طريق رقابة المؤسسات على السلطة » (م. م. ٢ ص ١٦٢). ما أصدق هذا كله! مع مؤسسات مثل القائمة الآن في بريطانيا وقت الكتابة فلو أننا صوتنا ضد حزب العمال فلن يأتينا سوى حزب المحافظين ، ويا له من خير عظيم هذا الذي سيعود علينا! فالمشكلات السياسية الحقيقية بالنسبة لنا ليست على وجه اليقين ابدال شخص بآخر ، « ولكن الرقابة المؤسسية على السلطة » ، الشيء نفسه ينطبق على الامريكيين حين يأتون الى انتخابات الرئاسة ، هذا بالضبط ما تعلمه لنا الماركسية ، ولكن خديعة حجج د . بوبر - وكل الحجج المماثلة - عن الديمقراطية هو افتراضها أن « الرقابة الديمقراطية للمؤسسات على السلطة » تعمل مستقلة عن الطبقات والمصالح الطبقية والصراعات الطبقية.

وهذا الافتراض ليس صحيحا ، ولا يمكن أن يكون صحيحا طالما ظلت المصالح الطبقية المتناحرة في الوجود « فرقابة المؤسسات على السلطة » تمثل معركة على الرقابة بين الطبقات المختلفة ، ولكل منها تنظيماتها ووسائلها المؤسسية الاخرى التي تحمي مصالحها وتعمل على تحقيق أهدافها ، وفي الوقت الحالي ، وفي بلاد رأسمالية مثل بريطانيا والولايات المتحدة الامريكية فان رقابة المؤسسات - كما تعمل من خلال مجمل « الاطار القانوني » يتم التلاعب بها لحساب الطبقة الرأسمالية التي تحقق سيطرة صارمة على مجرى الأمور من خلال تنظيماتها وتسهيلاتها المؤسسية ، وهذا يعني أن مؤسسات الحكومة في مجملها تهب السلطة الفعالة للطبقة الرأسمالية ، ولا زالت هذه الطبقات - بالفعل تمارس - كما أشار ماركس - « ديكتاتورية » ، وتثير الماركسية السؤال حول كيفية تغيير هذا الأمر الواقع ، وكيفية بناء الديمقراطية التي تضمن فيها « رقابة المؤسسات على السلطة » التقدم من الرأسمالية الى الاشتراكية.

(٣) السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية

شيء واحد هو الذي يحول دون أن تصبح اعتراضات د . بوبر على الماركسية باعثة على الضجر ، وهو أنها حافلة بالمفاجآت . وربما كان من أكثر ما يقدمه اثارة للدهشة تفسيره للأخطاء الأساسية في نظرية ماركس عن « ديكتاتورية البروليتاريا » ، وكيف أدت بماركس الى أن يستبدل بالديمقراطية الديكتاتورية ، وينبئنا بأن ماركس قد تبنى « اتجاها يحط من قدر السلطة السياسية » (م. م ٢ ـص ١٢٦) ، وان الماركسية هي « مذهب العنة أو العجز في السلطة السياسية » (م. م ٢ ـص ١٢٩).

وهذا - فيما يفسر لنا - نتيجة سوء فهم ماركس للفرق بين السلطة «السياسية» و«الاقتصادية»، فقد كان يظن أن الاقتصاد يحكم السياسة، والسلطة السياسية ثانوية بالنسبة الى السلطة الاقتصادية وعاجزة أمامها، ولدى د. بوبر كلمة حانية يقولها كعذر عن هذا الخطأ، ذلك أن ماركس «اكتشف دلالة السلطة الاقتصادية، ومن المفهوم أن يبالغ في تقدير مكانتها، انه هو والماركسيون يرون السلطة الاقتصادية في كل مكان..» (م. م ٢ ـص ١٢٧)، وكان هذا ما أدى به الى «المذهب الدوجماتي بأن السلطة الاقتصادية أكثر أساسية من القوة المادية أو من سلطة الدولة» (م.م ٢ ـص ١٢٨).

ولكن على العكس - يقول د. بوبر: «انه التدخل الفعال من جانب الدولة فقط، أي حماية الملكية عن طريق القوانين التي تستند الى الروادع المادية، هي التي تجعل الثروة مصدر قوة بالامكان، لأنه دون هذا التدخل قد يصبح الرجل دون ثروة. السلطة الاقتصادية اذن معتمدة كل الاعتماد على السلطة السياسية والسلطة المادية (م. م ٢ ـص ١٢٨).

لو أنني لم أتردد في أن أصف د. كارل ماركس باعتباره جدة د. كارل بوبر، لأمكنني القول بأن هذا الأخير قد فشل في أن يعلم جدته كيف ترتشف البيض!، فعلى تناقض مع ما يقوله الآن قد تذكر أن د. بوبر قال لنا في مكان آخر ان فكرة حماية الدولة للملكية ليست سوى دوجما «ذات نزعة تاريخية» عن «وظائف الدولة» أما ماركس فهو - من الناحية الاخرى - يصمم دائما على أن الدولة تحمي الملكية، وانه لولا هذا الدور الذي تقوم به الدولة لما أمكن بقاء الملكية الى جانب الثروة والسلطة الاقتصادية التي تتحقق عنها. وبطبيعة الحال، فلهذا السبب نفسه استنتج ماركس أننا لا نستطيع أن نقوم بتغيير أساسي في مؤسسات الملكية أو ننهي شرور الملاك في ممارسة السلطة الاقتصادية دون أن نملك السلطة السياسية لاحداث هذا التغيير.

انه ليس ماركس لكنه د. بوبر نفسه الذي يثير الخلط حين يقدم فكرة «السلطة الاقتصادية» كسلطة منفصلة عن السلطة السياسية، ثم يروح يتسائل أيهما تعتمد على الاخرى. ماركس لم يفعل هذا ابدا، لم يكتب أبدا عن «السلطة الاقتصاية» على هذا النحو، أن هذا الامر يشبه السؤال الشهير عن البيضة والدجاجة أيهما جاء أولا، والمنهج الديالكتيكي في فهم المؤسسات الانسانية وارتباطاتها الواقعية في عمليات التطور ينقذ الماركسية من المتاهات الناتجة عن مثل تلك الأسئلة، وقد أوضح ماركس انه عن قيام الملكية وما أثارته من صراعات بين المصالح الطبقية نتجت أشكال وعمليات لسلطة الدولة كي تحمي وترعى المصالح الطبقية. واذا شاءت الطبقة أن تزيد من سلطتها الاقتصادية اما عن طريق الابقاء على علاقات الملكية القائمة أو تغييرها، فان عليها أن تلتمس أساليب هذا

ووسائله عن طريق استخدام الدولة، أي عن طريق السيطرة على عمليات السلطة السياسية. ولم توجد حتى اليوم السلطة السياسية التي لا تخدم - على نحو أو آخر - تدعيم السلطة الاقتصادية.

يواصل د. بوبر: «وبطبيعة الحال، فان الماركسيين - في الممارسة - لم يعتمدوا أبدا اعتمادا كاملا على مذهب عجز السلطة السياسية، فكلما لاحت لهم فرصة الفعل، أو التخطيط للفعل، افترضوا عادة - كما يفعل، أي انسان آخر - ان السلطة السياسية يمكن استخدامها للسيطرة على السلطة الاقتصادية. غير ان اعمالهم وخططهم لم تعتمد ابدا على نقض واضح لنظريتهم الاصلية، ولا على أي وجهة نظر مدروسة بأن المشكلة الاكثر اساسية في السياسة: هي الرقابة على الذين يقومون بالرقابة والتراكم الخطر للسلطة انما تتمثل في الدولة. انهم لم يتفهموا ابدا الدلالة الكاملة للديمقراطية باعتبارها الوسيلة الوحيدة المعروفة لتحقيق هذه «الرقابة أو السيطرة». (م. م. ٢ -ص ١٢٩).

والماركسيون في الحقيقة لم يحتاجوا ابدا الى «دحض واضح لنظريتهم الاصلية» لانهم لم يؤمنوا ابدا! «بمذهب عجز السلطة السياسية»، انه د. بوبر نفسه الذي يفتقد «أي وجهة نظر مدروسة بأن المشكلة الاساسية في السياسة: «رقابة الرقباء أو السيطرة على المسيطرين»، وحسب الطريقة التي ينظر بها الى الامور فانه «نحن» أو «الجمهور أو العامة» يجب أن «نراقب المسيطرين»، ويجب أن نفعل هذا عن طريق انتخاب الذين يتولون المناصب، ثم مراقبة ما يفعلون. وأصحاب المناصب المنتخبون هؤلاء - لصالح الناخبين - يستخدمون سلطتهم السياسية «لرقابة السلطة الاقتصادية»، وماركس (أو هكذا يقول د. بوبر) لم يستطع أبدا فهم دلالة هذه العملية الديمقراطية لانه كان يعتقد أن السلطة السياسية عاجزة في وجه السلطة الاقتصادية. فالسلطة السياسية لا يمكنها رقابة السلطة الاقتصادية أو التحكم فيها، ولكن على العكس فالسلطة الاقتصادية تستطيع رقابة السلطة السياسية أو التحكم فيها. والشيء الذي يجب عمله - اذن - ليس ضمان الرقابة الديمقراطية على السلطة السياسية ولكن القيام بهجوم مباشر على السلطة الاقتصادية عن طريق انتفاضة ثورية تصل الى السلطة الاقتصادية عن طريق ازاحة من يملكونها اما بسجنهم أو شنقهم على أعمدة الاضاءة. مثل هذا «المذهب» من الصعب أن يكون «مدروسا» لكن تخطيط د. بوبر الساذج في السلطة المزدوجة حيث يتحكم الجمهور في السلطة السياسية وتتحكم السلطة السياسية بدورها في السلطة الاقتصادية من الصعب أن يكون مدروسا كذلك.

ان ما يعنينا اليوم في مسألة «السلطة الاقتصادية» انما هي سلطة رأس المال، فالسلطة الاقتصادية التي لا تنفصل عن ملكية رأس المال هي سلطة مراكمة فائض القيمة من استغلال العمل، في هذه العملية يلتهم رأس مال رأس مال آخر ويحدث تراكم للسلطة

الاقتصادية يزداد قوة وخطورة في أيدي حفنة قليلة من رجال الصناعة والمال. من أجل استمراره والسيطرة عليه لا بد من السيطرة الرأسمالية على السلطة السياسية، لأنه ـ كما اكتشفنا حين بدأنا مناقشة مسألة الديمقراطية ـ ما حدث بالفعل هو أن الطبقة التي تملك وسائل الانتاج وتمارس السلطة الاقتصادية التي تتيحها الملكية قد وجدت وسائلها وأساليبها كي تضمن لنفسها « الرقابة على الرقباء أو التحكم في المتحكمين ». ان طبقة واحدة هي التي تبقى فعالة في الرقابة السياسية، وهذا سبب استمرار تلك الطبقة في تملك السلطة الاقتصادية والتحكم فيها. اذن « فالمشكلة الأساسية حول رقابة الرقباء » هي في الحقيقة مشكلة أي طبقة هي التي في سبيلها لامتلاك السلطة السياسية.

لهذا استنتج ماركس ـ أننا لا يجب أن نقوم بهجوم مباشر على السلطة الاقتصادية لأن السلطة السياسية طالما أنها موجودة فهي عاجزة ـ ولكن قبل حدوث أي تغيير فعال في الادارة الاقتصادية، يجب وضع « هذا التراكم الخطر للسلطة المتمثل في الدولة » بعيدا عن أيدي الملاك الحاليين والمستفيدين من السلطة الاقتصادية، أي بعيدا عن أيدي الطبقة الرأسمالية، وهكذا كان ماركس بعيدا كل البعد عن الاعتقاد بأن « السلطة السياسية عاجزة » أمام السلطة الاقتصادية، وكان « معتقده » يقوم على اعتقاد واحد مؤداه أن تراكما كافيا للسلطة السياسية في أيدي حركة سياسية ثورية يمكن أن يوقف استغلال الموارد الاقتصادية للامة في تحقيق أرباح رأس المال، ويستخدمه لتوفير الرخاء للناس، وكان يعتقد أنه على هذا النحو فقط يمكن تحقيق السيطرة أو الرقابة الفعالة على السلطة التي يظل بعضها متروكاً في أيدي رأس المال الخاص.

(٤) الديمقراطية الاشتراكية

ان ما هو ضروري للخلاص من الرأسمالية هو فصم الروابط المؤسسية القائمة بين المشروعات الرأسمالية الكبيرة والجهاز التنفيذي للدولة، وكذلك القائمة بينها وبين أجهزة تشكيل الرأي. من الضروري تحطيم كل منظمة الرقابة التي تمارسها المشروعات الرأسمالية الكبيرة، وهي رقابة قائمة داخل الآلة كلها. فلا الادارة المنتخبة، أيا ما كانت أهدافها الاشتراكية، ولا الطامحون الى السلطة السياسية يمكن أن ينهوا سيطرة رأس المال ما لم يتم تحطيم منظمة السيطرة نفسها. وهذا يعني قطع خطوط التحكم وتدمير قنوات التأثير وازاحة الاشخاص المسؤولين من أماكنهم. ان كل تنظيم الدولة في الادارة والقهر يجب تطويعه ـ تحت قيادة جديدة ـ لخدمة أهداف جديدة تمليها التنظيمات الاشتراكية للطبقة العاملة لا للمشروعات الرأسمالية. ولتحقيق هذا الانجاز

لا بد من اقامة

« ديكتاتورية البرزوليتاريا » .

وليس د . بوبر وحده الذي يحذرنا من أن الاحزاب الماركسية - مهما كان ما تقوله عن برامجها وأهدافها - ما أن تجد نفسها في الحكم حتى تسعى الى التحول للاستبداد . واسهام د . بوبر في هذا الصدد أن يكشف من المبادىء الاولى لماذا يحدث الامر دائما على هذا النحو ، وهذا لان الشيوعيين - حسب تعاليم ماركس المزعومة - يريدون السلطة « كاملة » ودون ضوابط ، ولتحقيق هذا الهدف يستخدمون العنف ضد المؤسسات الديمقراطية كي يفككوا ضوابط السلطة وتلك « الكوابح والتوازنات » التي تفرضها المؤسسات ، لكن تعاليم الماركسية - على أي حال - هي أننا يجب أن نفكك ضوابط السلطة للطبقة الرأسمالية من أجل أن نبني الاشتراكية

ونحن بحاجة الى التنظيم من اجل تدمير التحكم الرأسمالي في السلطة ، ثم رقابة ممارسة السلطة التي ستحل محلها ، ولكن في تفسير د . بوبر للرقابة الديمقراطية لا يعترف أبدا **بأن التنظيم وحده هو الذي يستطيع أن يمارس رقابة فعالة على السلطة** ، فالرقابة الديمقراطية التي يمارسها أفراد غير منظمين خرافة ، انهم يستطيعون أن يعبروا عن آرائهم وأن يدلوا بأصواتهم ، لكن التنظيمات وحدها هي التي تمارس الرقابة الحقيقية ، وفي حين يعبر الأفراد عن آراء فردية ، فمن خلال التنظيم فقط يمكن تكوين اجزاء مركزية فعالة من الرأي العام ، اذن فبدون تنظيمات حركة عمال ثورية سيبقى الجانب الاعظم من الرأي العام تتحكم في تشكيله وسائل الاتصال الجماهيري العملاقة التي تعمل دعايتها في خدمة الطبقة الحاكمة ، ولن يصم الناس من الجماهير آذانهم عن تلك الدعاية الا حين ينخرطون في نضال جماهيري منظم ، ودون هذا التنظيم يستحيل تحطيم وابدال السيطرة البالغة التنظيم لجهاز دولة الطبقة الحاكمة .

يقول د . بوبر أن التنظيم الجماهيري المناضل ينتهك مبادىء الديمقراطية ويؤدي الى الديكتاتورية ، على العكس ، انه وسيلة انتزاع السيطرة من أيدي القلة الطبقية الحاكمة وممارستها لصالح الاغلبية . انه **يعني أن العمال قد أصبح لهم تنظيمهم الديمقراطي كي يمارسوا رقابة دائمة وفعالة على كيفية ادارة الأمور بالنسبة لهم** .

وفي الديمقراطية البرلمانية الرأسمالية فان لجماهير العمال الحق في التصويت لانتخاب أعضاء البرلمان ، لكنهم ما أن يفعلوا هذا حتى لا تصبح لهم عمليا أية ممارسة للرقابة أو السيطرة حتى يحين موعد الانتخابات العامة مرة أخرى ، رغم أن لهم بطبيعة الحال حقوقا ديمقراطية في التأثير على ممثليهم وفي الاحتجاج على السياسات غير الشعبية في الاجتماعات الجماهيرية . لكن افتقاد الرقابة الشعبية المنظمة على السلطة التنفيذية - رغم ديمقراطية

الانتخابات البرلمانية - هو الذي يسمح باستمرار الرقابة الفعالة على هذه السلطة من جانب المشروعات الرأسمالية الكبرى بتنظيماتها القوية. ولأن هذا التأثير الأخير هو المطلوب الخلاص منه اذا كنا نريد بناء الاشتراكية، فان منهج الرقابة الفعالة الذي تتطلبه الاشتراكية **هو الرقابة الدائمة عن طريق التنظيمات الجماهيرية الديمقراطية.** في الثورة الاشتراكية **فان التنظيمات التي قادت النضال ضد رأس المال تأخذ من تنظيمات المستغلين مناصب السلطة والرقابة على السلطة معا.** من هنا تنبع الديمقراطية الاشتراكية كنظام في الحكومة متميز عن الديمقراطية الرأسمالية.

وقد كان أهم الانجازات الديمقراطية للثورة البورجوازية هو تأسيس أشكال من الحكومات التمثيلية: والمؤسسات الاساسية فيها هي البرلمانات أو أي مجالس تشريعية منتخبة أخرى، هذا المجلس يتميز عن السلطة التنفيذية، عن «المنظمة البيروقراطية والعسكرية» للدولة، لكنه عن طريق سن القوانين ومساءلة الوزراء وأصحاب المناصب الدائمة وتشكيل اللجان ومواصلة البحث والتقصي، بهذا كله يمارس سلطة الرقابة على السلطة التنفيذية، وبطبيعة الحال فان الناخبين الافراد لا يمارسون هذه السلطة مباشرة، لكن ممثليهم يمارسونها.

وفي بناء السلطة في الديمقراطيات الرأسمالية، فان المجالس التشريعية أدوات للرقابة، تلك حقيقة تتضح تمام الوضوح فيما يطلق عليها «أم البرلمانات».. بريطانيا، فقد بدأ البرلمان الانجليزي بداية أبعد ما تكون عن المؤسسة الديمقراطية، بدأ ببحث البارونات الاقطاعيين عن وسيلة لرقابة سلطة الملك المستبدة، ومع الزمن حصل سكان المدن (Burgesses) على حق الدخول الى البرلمان، وزادت سلطته خاصة عن طريق رقابته لأموال الملك، وأخيرا أصبح هو السلطة الوحيدة لسن وابطال القوانين، واكتسب سلطات الرقابة على كل جانب من جوانب الحكومة دون استثناء. هذا ما يعني «سيادة» البرلمان، وهذا هو الواقع في بريطانيا اليوم. ولكن في نفس الوقت فان حق الاقتراع العام أعطى لأعضاء كل الطبقات حق الادلاء بأصواتهم، ولكل الطبقات حق تشكيل منظماتها السياسية، أصبح نظام الرقابة البرلمانية في الوقت الحاضر وسيلة فعالة لرقابة الحكومة من جانب المشروعات الرأسمالية الكبرى. وكما رأينا فان هذا قد حدث نتيجة قيام الروابط بين مصالح المشروعات الرأسمالية الكبرى وأجهزة الاحزاب، وبينهما معا وبين مجمل «التنظيم البيروقراطي والعسكري» للدولة. وفي الولايات المتحدة الامريكية فان العلاقات الدستورية بين الكونجرس والسينيت (مجلس الشيوخ) من ناحية ورئيس الجمهورية رأس السلطة التنفيذية من الناحية الاخرى تكشف بوضوح اكثر الوظيفة الرقابية للمجالس المنتخبة، كما أن الممارسة السياسية في الولايات المتحدة تكشف - ربما بوضوح أكثر أيضا - كيف تسيطر المشروعات الرأسمالية الكبرى على الحكومة.

وليس هدف الثورة الاشتراكية أن تقضي على الانجازات الديمقراطية للثورة البورجوازية السابقة، ولكن على العكس أن نستخدمها ونفيد منها. اذن فالثورة الاشتراكية لا تتضمن ـ كما يبدو أن د. بوبر يظن ـ الاطاحة بالمجالس المنتخبة والبرلمانات وابدالها بحكم استبدادي لا يخضع لأي شكل من أشكال الرقابة، فمسؤولية الجهاز التنفيذي أمام مجلس تمثيلي، ورقابة هذا المجلس على عمل الجهاز التنفيذي أمر ضروري للحكومة الديمقراطية في أي جماعة كبيرة حديثة، لانه بدونه قد تصبح السلطة ـ كما يقول د. بوبر وهو محق تماما ـ بلا ضابط ولا رقيب، ويفعل الجهاز التنفيذي ما يشاء ويطأ حقوق الناس. اذن فسياسة الاشتراكية يجب دائما أن تكون ـ وهذا ما تنصح به الماركسية دون غموض أو ابهام ـ **مستفيدة من الوظائف الرقابية للمجالس التمثيلية حيث توجد، وأن تناضل من أجل وجودها حيث لا توجد.**

ليست النقطة الهامة هي أن نتخلص من المجالس التمثيلية وأن نحكم بدونها، ولكن **أن نحولها الى أدوات فعالة للرقابة الشعبيةالديمقراطية**، وهذا يعني ابطال عمل اجهزة المشروعات الرأسمالية الكبرى والاحزاب السياسية القديمة، وتحويل المجالس التي كانوا يديرونها الى مؤسسات للرقابة حيث **يمارس الممثلون السياسيون للاغلبية العاملة المنظمة عمل الرقابة لصالح وبتعليمات من أعضاء المنظمات التي أرسلتهم الى تلك المجالس**. على هذا النحو يمكن للجماهير المنظمة أن تراقب عمل الحكومة، وهي تفعل هذا عن طريق سلطة الرقابة للمجلس المنتخب ديمقراطيا والذي تسيطر عليه تنظيماتهم، في الوقت نفسه فان تنظيماتهم يمكن أن تلعب دورا مباشرا في مختلف وظائف الادارة الاقتصادية وفي الحكومات المحلية وفي ادارة الخدمات الاجتماعية والسيطرة على وسائل الاتصال الجماهيري وما الى ذلك.

عند الماركسية: في كل الظروف وفي كل مراحل «معركة الديمقراطية» **فان الديمقراطية ليست قضية مجرد السماح للأفراد أن يدلوا بأصواتهم في حين أن تنظيمات الطبقة المستغلة (بكسر الغين) تسيطر على الاجهزة التنفيذية للسلطة، لكنها فاعلية التنظيمات الشعبية الديمقراطية وتحقيق الرقابة على السلطة من خلالها وحدها.**

الجزء الثالث

نحو مجتمع مفتوح

١

المساواة

(١) المساواة في الحقـوق

مثل كل من يقف في صف الديمقراطية، يقرنها د. بوبر بالمساواة والحرية، فيتحدث عن «الانتخابات العامة والحكومات التمثيلية» من حيث هي «أساليب المساواة لتحقيق الرقابة الديمقراطية»، ويتحدث عن «رقابة المؤسسات على السلطة» من حيث هي «تقدم نحو المساواة»، وحسب تفسير د. بوبر للمؤسسات الديمقراطية فانها تؤدي الى المساواة بما تتيحه من حق التمثيل، وصوت في الرقابة على الأمور لكل الأفراد من كل الطبقات، وتضيع المساواة تماما حين تضيع الحرية في غيبة المؤسسات الديمقراطية، والتقدم الديمقراطي نحو المساواة هو تعزيز للحرية الفردية في الوقت نفسه.

ما هي اذن تلك «المساواة» التي ترتبط بالديمقراطية على نحو من الانحاء، والتي نحوها تتقدم الديمقراطية؟.

ومن الواضح تماما أن الناس ليسوا متساويين في القدرات والطبائع والخصائص الجسمانية والحاجات والرغبات، هذه الاختلافات ليس في وسع أية اجراءات تتخذها مؤسسات ديمقراطية (أو سواها) أن تقضي عليها، ليس هذا فقط بل هذا أمر غير مرغوب فيه كذلك، لأنه - كما يقول د. بوبر (وهو يعبر عن اتفاقه في هذه النقطة مع الفيلسوف كانت) «هذا التنوع والتفرد في الطبائع والأفكار الانسانية» انما هو «أحد الشروط الأساسية للتقدم الأخلاقي والمادي أيضا». (م. م ٢ -ص ٣٥٧).

وتتحقق المساواة حين يتم القضاء على عدم المساواة، ونوع عدم المساواة الذي يعنينا في التقدم الديمقراطي نحو المساواة هو ذلك الناتج عن مؤسسات اجتماعية، متميزا عما يمكن أن نسميه عدم المساواة «الطبيعي»، فعدم المساواة الناتج عن المؤسسات الاجتماعية يمكن الغاؤه واقامة المساواة بدله عن طريق تغيير أو تعديل المؤسسات الاجتماعية. على هذا النحو يستنتج د. بوبر استنتاجا منطقيا صحيحا تماما، فرغم أنه ليست هناك مشكلة حول الغاء عدم المساواة المتمثل في التكوين الجسمي والعقلي للأفراد «الا أن هذا أمر لا يعني شيئا

بالنسبة لمسألة تقرير أن نعاملهم أو لا نعاملهم كمتساويين تماما، خاصة بالنسبة للقضايا السياسية، كمتساويين تماما أو قدر ما نستطيع، بمعنى أنهم يملكون حقوقا متساوية، ومطالب متساوية ومعاملة متساوية.» (م. م ٢ ـص ٢٣٤).

وعدم المساواة التي تقضي عليها الديمقراطية هي عدم المساواة في الحقوق، والمساواة التي تحققها هي ـ كما يقول د. بوبر هي «المساواة في الحقوق» و«المساواة أمام القانون»، ويقول أن «نزعة المساواة equalitarianism الخالصة هي مطلب أن يلقى كل مواطني الدولة معاملة غير متحيزة، فيجب ألا يكون للمولد أو الاسرة أو العلاقات أو الثروة أي تأثير على أولئك الذين يطبقون القوانين على المواطنين» (م. م ١ ـص ٩٥)، ثم يستنتج: «ان البشر ليسوا متساويين، لكننا يجب أن نقرر أن نناضل من أجل المساواة في الحقوق» (م. م ٢ ـص ٢٧٨).

هذه التفسيرات توضح أن الديمقراطية ـ في الحقيقة ـ ترتبط بالمساواة، لأن المبدأ الديمقراطي بوضع اجراءات «لرقابة المؤسسات من جانب المحكومين على الحكام» يتضمن أن «هؤلاء المحكومين» يجب أن تكون لهم حقوق متساوية في الاشتراك في تلك الرقابة، وبقدر ما ينتفي هذا الشرط تصبح رقابة المؤسسات ضعيفة فيما يتعلق بالديمقراطية.

اذا فهمنا «المساواة» على هذا النحو اتضح لنا أن «الانتخابات العامة والحكومات التمثيلية هي بالفعل «رقابة المؤسسات على السلطة»، وأن حق الاقتراع العام ليس فقط «تقدما نحو الديمقراطية» لكنه وضع اجراء هام جدا لتحقيق المساواة، فهو يعني أنه لكل انسان بصرف النظر عن «المولد أو الاسرة أو العلاقات أو الثروة»، وبصرف النظر أيضا عن قدراته وشخصيته (بافتراض أنه ليس مجنونا) حقا مساويا في أن يدلي بصوته، وأن يتقدم بالشكوى والاقتراحات الى من يمثله، وأن يرشح هو نفسه لهذا التمثيل، وأنه لا يمكن استبعاد طبقة من ممارسة هذا العمل الديمقراطي للرقابة الذي يأخذ طابع المؤسسة (كما كان العبيد مثلا مستبعدين في تلك الديمقراطية الناقصة والبعيدة عن المساواة في أثينا القديمة) وأن تسري القوانين التي تسنها المجالس التشريعية المنتخبة على الجميع بالطريقة نفسها، وأن يتمتع الجميع بحق الحماية على النفس والممتلكات، وأن تطبق عليهم نفس العقوبات حين يخرقون القانون.

حتى اذا حصل كل مواطن على حق الاقتراع، وساد نظام من القانون غير المتحيز، فلا يزال ثمة مكان لمزيد من الاصلاح الديمقراطي ومواصلة التقدم نحو المساواة، وعلى سبيل المثال فان النظام الانتخابي يمكن أن يصبح أكثر ديمقراطية، والناخبين اكثر اقترابا من المساواة عن طريق تعديل الدوائر الانتخابية، أو تطبيق نظم للتمثيل النسبي وما الى ذلك. كذلك يمكن سد الثغرات الموجودة في القوانين واجراءات تنفيذها، فالتقدم نحو المساواة

يعني القضاء على عدم المساواة ، ويجب أن نبحث دائما عن وجوه الضعف في التنظيم والادارة التي تجعل لصوت من الأصوات وزنا أكثر من صوت آخر ، أو تمكن شخصا من التهرب من القوانين أو أن يستغلها لصالحه وللاضرار بالآخرين ، بهذا كله يضع أمامنا د . بوبر منظورا متماسكا للتقدم الدائم نحو الديمقراطية .

ولكن يبقى سؤال عن المساواة في الحقوق لا يقف د . بوبر ليطرحه أبدا ، هذا السؤال الذي يلح عليه الماركسيون : لو حصل الأفراد على حقوق متساوية في الاقتراع والمشاركة في التنظيم السياسي ، لو طبقت القوانين على الجميع بغير تمييز (ولا يشك الماركسيون لحظة واحدة في أن هذه حقوق جديرة بالنضال من أجل الحصول عليها ومن أجل استمرارها) . ألا تبقى ثمة صور من عدم المساواة يستحسن القضاء عليها ، بعيدا عن صور عدم المساواة التي اتفقنا على أنها سمة مميزة للطبيعة الانسانية والتي « لا تعني شيئا » في قضية النضال السياسي من أجل المساواة؟

ان الحقوق على وجه العموم (كما يفترض أن يوافق د . بوبر في ضوء اعتراضاته على « النزعة الجوهرية ») ليست كامنة في البشر من حيث هم بشر ، بفضل جوهرهم الانساني المشترك ، هي بالأحرى متلائمة مع متطلبات اجتماعية معينة من ناس بيعينهم موضوعين في ظروف محددة . وعلى سبيل المثال فحق الملكية الخاصة لوسائل الانتاج واستئجار العمال ليس حقا انسانيا غير قابل للانتزاع ، لكنه حق خاص يسري في شروط خاصة ومحددة من تطور اقتصاد الانتاج السلعي . مثل هذا الحق لا تعرفه القبيلة البدائية ، وتمنعه علاقات الانتاج الاشتراكية . وعلى العموم فحين تحل علاقات انتاج جديدة محل علاقات قديمة تسقط حقوق الملكية المتعلقة بأشكال الملكية القديمة ، انها تزاح مع هذه الأشكال ، هكذا سقطت حقوق لوردات الاقطاع من « الليلة الاولى مع زوجة القن » الى تجنيد الجيوش الخاصة ، وهي في الحقيقة لم تسقط ولكن سحقتها الرأسمالية المتطورة بقوة ، كذلك ستفقد الرأسمالية حقوق تملك رأس المال الخاص واستغلال العمل حين تتحقق الاشتراكية . وقد تتضمن الحقوق اقتضاء الخدمة من الآخرين والسيطرة على أفعالهم ، أو أن تعيش حرا من القهر والاستغلال من جانب الآخرين ، واضح أن النوع الأول هو طلب لحقوق غير متساوية ، والثاني للتسوية في الحقوق ، ومن الواضح أنهما مطلبان متناقضان .

ولمناقشة مسائل التسوية في الحقوق ـ كما يقترح د . بوبر ـ فقد يحسن أن نبدأ بالبحث في مصدر صور عدم المساواة التي يمكن القضاء عليها في المؤسسات الاجتماعية .

قام ماركس بهذا البحث ووصل لنتائج محددة جدا . ان هناك مصدرا مشتركا لعدم المساواة ، فكلها قد نبعت عن مؤسسة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج والانقسامات الطبقية واستغلال الانسان للانسان . وربما كان سبب فشل د . بوبر في ادراك هذه الحقيقة هو أن

معظم اهتمامه ـ رغم أنه أعطى كلمة « المؤسسة » مرجعا اشاريا بالغ الاتساع ـ كان موجها نحو مؤسسات الادارة والحكومة وحدها ، ويتجاهل تماما الروابط المؤسسية القائمة بينها وبين مؤسسات اخرى مثل الملكية والانقسام الطبقي والاستغلال.

ليس هناك شخص عاقل يمكنه الاعتراض على أن شخصا يمتلك من القدرات الطبيعية أكثر من شخص آخر ، لأن هذا لا يرجع لضعف في المؤسسات الاجتماعية ، على العكس ، فمع وجود مؤسسات صالحة تعمل على تشجيع توظيف كل القدرات لتحسين الشرط الانساني ، يمكننا أن نكتسب فوائد من تلك الصور من عدم المساواة . لكن ما يمكن أن نعترض عليه بحق هو أن يمنح أحد فرصة تطوير قدراته ويحرم منها آخر ، وأن يرغم أكثر من واحد على أن يبيعوا استخدام قدراتهم لتحقيق أرباح انسان آخر . تلك صور من عدم المساواة ناتجة عن المؤسسات الاجتماعية وطريقتها في العمل ، ويمكن الغاؤها بتغيير المؤسسات . كذلك فان يتقاضى الناس مكافآت غير متساوية مقابل اسهامات غير متساوية في الحياة الاجتماعية يبدو شيئا يتسم بالانصاف ، لكن عدم المساواة بصورتها الصارخة في توزيع وسائل الحياة هي أن يتلقى البعض فائضا لانفسهم من عمل الآخرين لأنهم يملكون وسائل الانتاج ، في حين يتلقى الآخرون أقل القليل لأنهم لا يملكون مثل هذه الوسائل ، ولا يملكون سوى عملهم.

تلك الصور من عدم المساواة لا يمكن القضاء عليها عن طريق الانتخابات العامة والحكومات التمثيلية والحقوق السياسية المتكافئة والمساواة أمام القانون ، غير أن مصدرها هو نفس مصدر كل عدم المساواة في الحقوق . وهو بالتحديد مؤسسة علاقات الملكية التي بداخلها تقوم طبقة باستغلال طبقة اخرى.

واذا كان كل نظام سياسي عبر القرون وحتى عصر قريب جدا يقوم على مبدأ عدم المساواة في الحقوق السياسية ، فذلك لأن الطبقات المستغلة (بكسر الغين) كانت تحتفظ لنفسها بحقوق تنكرها على الآخرين ، كما أنكرها ملاك العبيد على عبيدهم وسادة الاقطاع على أقنانهم . وقد حاول فلاسفة سياسيون عديدون ارجاع عدم المساواة السياسية الى أسباب طبيعية ، فأرسطو على سبيل المثال حاول التدليل على أن المؤسسات السياسية التي تنكر الحقوق السياسية على العبيد هي نتيجة لأن البعض عبيد بطبيعتهم ولا يصلحون حسب هذه الطبيعة لممارسة حقوق الأحرار ، وهذا شبيه بما يحاوله بعض منظري العنصرية الآن من القول بأن الاختلافات الطبيعية في لون بشرة البشر تجعل من الاشخاص غير الملونين وحدهم هم القادرون على ممارسة الحقوق السياسية . وفي الحقيقة لا وجود لمثل هذا العجز الطبيعي عند طبقات أو سلالات بكاملها ، لكن الذي حدث هو أن المؤسسات الاجتماعية قد ربطت الحقوق السياسية بأشكال خاصة من الملكية ، ولهذا لم تكن الحقوق متساوية ، كذلك فان أشكالا معينة من الملكية قد حملت معها قانونها الخاص واعفاءاتها الخاصة من القوانين التي تطبق على أولئك الذين لا يملكون مثلهم ، ولهذا لم يكن الناس متساوين أمام القانون.

وفي الدول الرأسمالية الديمقراطية اليوم فان العملية الديمقراطية أبطلت - على الأقل - معظم أشكال عدم المساواة السياسية، وما بقى منها شذوذاً لا يعتد به، متلكيء عن الزمن القديم قبل أن تنتصر المطالب الديمقراطية، ويمكن ابطاله دون أن تتغير علاقات الانتاج الرأسمالية، مثال ذلك الصوت المزدوج لرجال الأعمال وأعضاء الجامعات الذي أبطل في بريطانيا قبل سنوات قليلة فقط، أو الاعفاءات القانونية التي لا زال يتمتع بها النبلاء في بريطانيا، ود. بوبر مصيب تماما حين يسمي هذا «بالتقدم نحو الديمقراطية»، **لكن أسباب عدم المساواة في علاقات الملكية والعلاقات الطبقية تظل باقية**. وطالما ظل نظام استغلال الانسان للانسان باقيا فستبقى صور من عدم المساواة الصارخة بين الناس، يموه عليها فقط ولا يقضي عليها وجود صور معينة من «المساواة» في الحقوق السياسية و«المساواة أمام القانون».

وهناك حقوق ترتبط - بالضرورة - بحقوق الملكية، بحيث أن عدم التساوي في الملكية الخاصة يعني عدم المساواة في الحقوق، فحين تكون هناك ملكية خاصة لوسائل الانتاج فان هذا يعطي للملاك حق الاستيلاء على منتجات الآخرين الذين عملوا له بواسطة تلك الوسائل، فالطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة قد تكونان «متساويتين أمام القانون» من حيث أفراد الطبقتين كمواطنين، ولكل فرد صوته بصرف النظر عن طبقته، لكنهم لا يمتلكون حقوقا متساوية، لأن لأحدهم حق الاستيلاء على ناتج العمل وليس للآخر مثل هذا الحق. وهذا عدم مساواة. فيستحيل أن تكون الحقوق متساوية للمستغلين والمستغلين، مهما حصل المستغلون (بفتح الغين) على حقوق التصويت والمساومة والاضراب والتنظيم والحماية في شروط العمل وتقديم الخدمات والعطلات وما اليها.

قد يقول د. بوبر وآخرون أن هذا اللون من عدم المساواة لا أهمية له طالما أن الاجور وشروط العمل والخدمات الاجتماعية على مستوى طيب، واذا كان هذا صحيحا فيجب أن نتوقف عن الحديث عن «التقدم الذي يأخذ طابع المؤسسة» نحو المساواة «مادامت المساواة التي تأخذ طابع المؤسسة لا أهمية لها». لكن الحقيقة **أن لها أهمية**، لأنه طالما بقيت فان الاجور وشروط العمل والخدمات الاجتماعية هي جميعا محل تهديد، والوصول بها الى مستوى مناسب والمحافظة عليها في هذا المستوى انما يتطلبان النضال الدائم، ولأن هذا الشكل من عدم المساواة كان ولا يزال غير منفصل عن القصور في تشغيل الموارد الاقتصادية وعن الأزمات والفقر والحروب.

وقد يحتج أحد - وهو محق - بأن عبارة «التساوي في الحقوق» - كما يستخدمها د. بوبر وكما يستخدمها كثيرون آخرون - هي عبارة غامضة ومائعة. ود. بوبر نفسه يظل طول الوقت يتحدث فقط عن حقوق سياسية وقانونية معينة، خاصة حق الانتخاب ورقابة «الحاكمين» واستبعادهم عن طريق حق الاقتراع والتنظيمات السياسية. هذه حقوق قد

ربحناها نحن في الدول الديمقراطية ونعرف قدرها (رغم أن منظمات الطبقة العاملة قد تستطيع مواصلة استخدامها لاحداث أثر أكبر، ورغم أن بعض الدول الديمقراطية لا زالت تستخدم كل قوتها ـ بما في ذلك القوات المسلحة ـ لتمنع ممارستها في بلاد أخرى حيث يستتمر عدد من مواطنيها رؤوس أموالهم)، ولكن الى جانب حقوق التصويت والتنظيم و«المساواة أمام القانون» ثمة حقوق أخرى حاول الناس الحصول عليها عن طريق المؤسسات الديمقراطية وهي حقوق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي والاستمتاع بأوقات الفراغ وحرية القول. هل الناس متساوون في هذه الحقوق؟.

في بريطانيا على أي حال فان كل فرد لا يمتلك اسميا فقط بل ويتمتع فعلا بحد أدنى أساسي من هذا النوع من الحقوق. في الوقت نفسه، فقد لا يكون هناك شك على الاطلاق في أن تملك الملكيات والدخل الناتج عنها يعطي الحق في امتيازات أساسية في كل هذه المناحي، بصرف النظر تماما عن الجدارة الشخصية، فمجرد تملك قدر أكبر من المال يضمن فرصا أفضل في التعليم وحماية الصحة والضمان والتمتع بأوقات الفراغ، أما فيما يتعلق بحرية الحديث فمن الواضح تماما أن الثروة تتيح لملاكها امتيازات عظيمة في طرق التملك والسيطرة على أجهزة الدعاية وتكوين الرأي، ومن ثم فهذه الحقوق غير متساوية، ولا يمكن أن تكون كذلك طالما بقيت علاقات الملكية كما هي دون تغيير.

أوضح د. بوبر ـ والماركسيون يتفقون معه في ذلك لأننا نعرفه من قبل ـ أنه ليس هناك سؤال حول ابطال كل صور عدم المساواة «الطبيعية» بين الأشخاص من حيث طبائعهم وقواهم الجسمية وقدراتهم، ولكن في هذا السياق أيضا يجب القول بأن هذا ليس صحيحا كل الصحة دون تحفظات. فماذا عن عدم المساواة بين شخص حسن التغذية وآخر سيء التغذية، بين انسان معوق أو يعاني من مرض خلقي (بكسر الخاء) وانسان سليم، بين سليم العقل والجسد والعليل؟ ان الكثير يمكن عمله للقضاء، على تلك الصور من عدم المساواة، حتى عدم المساواة بين الاذكياء وغير الاذكياء من الناس يمكن التقليل منه عن طريق اتاحة شروط طيبة ومتكافئة في التربية والتعليم بدءا من الحمل وما بعده، كذلك فان صور العجز التي تعاني منها النساء نتيجة تكوينهن الجسدي وحملهن للأطفال يمكن تعويضها ببذل اهتمام خاص وتقديم خدمات خاصة وامتيازات تعويضية خاصة للنساء. لكن حق اللاتي لا تملكن المال بهذا الصدد لا يمكن أن يساوي حق اللاتي تملكنه، سواء كانت هناك خدمات اجتماعية أو لم تكن.

وللنقود ـ هذا الوسيط الشامل للتبادل في المجتمع المنتج للسلع ـ قيمة عظيمة في تحقيق المساواة بمعنى ما، فان لكل فرد نفس الحق في أن يحصل على النقود مقابل أي شيء يبيعه، وأن يشتري ما يشاء بالنقود التي حصل عليها، وهذا شيء لا علاقة له بالمولد أو

المرتبة ، ويسري ذلك على المتسول والمليونير معا ، على الفلاح واللورد معا ، فقد انهارت تلك الانقسامات الجامدة في المراتب قبل أن تصبح للنقود تلك القيمة في التسوية . في الوقت نفسه فان الانتاج السلعي يؤدي حتما الى عدم المساواة ، حيث أن كلا من وسائل الانتاج وقوة العمل هما سلع ، فان البعض يحصل على وسائل الانتاج ومن ثم يستولي على المنتجات في حين لا يملك الآخرون سوى قوة عملهم ليبيعوها ، وعدم المساواة هذه لا علاقة لها بحق الاقتراع ولا « بالمساواة أمام القانون » ، لكنها تؤدي الى قدر كبير من الاختلاف في حقوق أخرى. وفي هذه لا زال ثمة قدر من عدم المساواة ، فكل واحد يمتلك حقوقا أساسية وجوهرية معينة ، لكن المؤسسات - في الوقت نفسه - تفرض عدم المساواة لأنها تخول للطبقة التي تستولي على منتجات عمل الاخرى الحق في امتيازات هامة .

وقد يمتدح د . بوبر وغيره - عن حق - مؤسسات بريطانية مثل التعليم الحر الشامل والخدمة الصحية القومية وتشريع الضمان الاجتماعي ، وقد يشيدون بتفوقها على الشروط التي كانت سارية حتى وقت قريب . عظيم جدا! لا شك في أن هذه المؤسسات تمثل في الحقيقة انتصارات للناس في النضال من أجل حقوقها ، ولكن في بريطانيا الاشتراكية فقط نستطيع أن نقتبسها كأمثلة على التساوي في الحقوق .

(٢) المساواة والغاء الطبقات

ولكن . . ماذا عن المساواة السياسية نفسها؟ هل صحيح أن الحقوق المتساوية في الاقتراع والمشاركة في التنظيم السياسي تصل - في التنظيم الرأسمالي للمجتمع - الى حقوق سياسية متكافئة في ممارسة الرقابة على الحكام؟ ان هذا ليس صحيحا . كما أشرنا في فصل سابق . فان تنمية وحماية مصالح الطبقة الرأسمالية تفرض تأثيرا رقابياً ساحقا على الحكومة ، حتى رغم أن هذه الرقابة في أيدي حفنة ضئيلة بالنسبة لعدد الناخبين . هذه الرقابة يمكن أن تعادل تأثيرها - وأحيانا ما تعادل تأثيرها - نتائج الانتخابات العامة ، لكنها تعمل وتتدعم من خلال أداء الكل المركب للمؤسسات ، مثل نظام الحزب ونظام مجلس وزراء الحكومة ، وكل نظام المؤامرات السياسية وراء الستار ، وكل نظام ما يسمى « دهاليز السلطة » ، وتنظيم الخدمة المدنية والقضاء والشرطة والقوات المسلحة ، وليس دون ذلك أهمية نظام ملكية وادارة وسائل الاعلام الجماهيري والدعاية والاشراف على النظام التعليمي . كل هذه المؤسسات في مجملها تقيم عدم المساواة بين الطبقات المختلفة في الرقابة على الحكومة ، وتجعل من الطبقة الرأسمالية الطبقة الحاكمة . عدم المساواة هذه - كما أكدت الماركسية دائما - لا يمكن القضاء عليها باحصاء الأصوات ببساطة ، ولكن عن طريق الاصلاح الجذري لكل عمل مؤسسات الحكومة ، أو بعبارة أخرى عن طريق بناء الدولة

الديمقراطية .

وثمة إعتبارات مماثلة تنطبق على ما يسمى « المساواة أمام القانون » ، فالقانون قائم على الحقوق ، وهو موجود لحماية الحقوق وضمان ممارستها ، بحيث أن حقوقا معينة لو ألغيت تغير القانون المتفق معها أو أبطل استعماله ، واذا أقرت حقوق جديدة فيجب أن يسن القانون الذي يحددها ويحميها ، فبدون وجود نظام قانوني شامل ومدعم ، فان « الحقوق » التي يمكن للناس أن يمارسوها ستعتمد فقط على قوتهم في شق الطريق اليها ، لا على المؤسسات الاجتماعية . الارتباط بين الحقوق والقوانين يتكامل بحيث أن بعض اللغات تستخدم كلمة واحدة لتدل عليهما معا . الحقوق غير المتكافئة اذن متضمنة في القانون ويحميها القانون ، وحين يقف أصحاب الحقوق غير المتكافئة أمام القانون فهم يقفون غير متكافئين ، إنهم « متساوون » فقط بالمعنى الشكلي ، أي أن كلا منهم يخضع بنفس القدر للقانون الذي يقضي بعدم المساواة بينهم . ويقول د . بوبر ان « الميلاد أو العائلة أو الارتباطات أو الثروة يجب ألا تؤثر على أولئك الذين يطبقون القانون بين المواطنين » ، هذه كلمات طيبة ، ولكن كيف يستطيع القضاة العمل بها وهم يقومون بتطبيق قوانين تتعلق موادها على وجه التحديد بحقوق المولد والعائلة والارتباطات والثروة؟

وبطبيعة الحال فلو ارتكب شخص جريمة سرقة أو اعتداء أو قتل أو عملا يؤدي الى اضطراب عام ، فان ميلاده أو عائلته أو ارتباطاته أو ثروته يجب ألا تؤثر على الحاكم أو القاضي (على الأقل فإن القانون يقول بهذا ، رغم أن كل تلك الأشياء غالباً ما تؤثر خاصة في حالات الاضطراب العام أو السرقات والاعتداءات الطفيفة) . هذا لأن حقوق المواطنين في الملكية والامن الشخصي يجب أن تلقي الحماية بصرف النظر عن مكانة المعتدين عليها ، وبطبيعة الحال أيضا فإن القانون ـ خلال تطور النضال الطبقي في المجتمع الرأسمالي ـ أصبح لا يحمي حقوق رأس المال فقط بل حقوق العمل أيضا ، وذلك لأن هذه الحماية يمكن تقديمها كعنصر من عناصر حماية الحقوق غير المتكافئة القائمة على علاقات الملكية الرأسمالية ، فالقانون يحمي حق ملاك وسائل الانتاج في شراء قوة العمل وتوجيه تشغيلها ، وحق العمال في أن يبيعوا قوة عملهم ، وحق كل من الطرفين في أن ينظم صفوفه للحصول على أفضل شروط في هذه المساومة . هذه هي حماية الحقوق غير المتكافئة ، وحين يقدمها القانون فهو يتمسك بحقوق الخدمات والاحترام والاستيلاء على ناتج العمل التي تصبح مشروعة بحق الميلاد والعائلة والارتباطات والثروة .

ولا شك في أنه كسب عظيم أن يتم الوصول ـ في المجتمع الرأسمالي ـ الى نظام قانوني يفرض على كل الأشخاص في السلطة أن يعملوا داخل نطاقه ، ولا يسمح باستثناءات ولا يضمن فقط حق رأس المال في تحقيق الربح بل وأيضا حق العمال في التنظيم ، ويحمي الملكية الشخصية والامن الشخصي لكل فرد من اعتداءات الافراد على الاقل ، ان لم يكن ضد

الآثار الاقتصادية لنظام الربح . ولا شك أيضا في أننا نوافق د . بوبر على أن هذه المكاسب تستأهل الدفاع عنها ضد الاشخاص الذين يبلغ بهم الضلال مبلغ الرغبة في تدميرها من أجل نظام استبدادي لا قانون له . لكنه مخطيء في اعتبارنا ضمن هؤلاء الأشخاص المضللين ، غير أننا لا نستطيع أن نتبجح بأن هذا كله - وهو حسن في ذاته - يمثل « المساواة الكاملة أمام القانون » طالما أن القانون يؤيد عدم المساواة التي لا تنفصل عن الملكية الرأسمالية . ويتطلب التقدم نحو المساواة ليس فقط أن يطبق القانون بشمول ومساواة على الجميع ، ولكن أن تستبدل القوانين التي تدعم عدم المساواة بأخرى جديدة تقضي على عدم المساواة .

وقد تم التقدم نحو المساواة دائماً عن طريق القضاء على المؤسسات التي تؤسس عدم المساواة ، وسياسات الاشتراكية الثورية التي يتبناها الماركسيون هي سياسات لمواصلة هذا التقدم ، وإذا كان د . بوبر ينكر هذا ، فما ذلك إلاّ لأنه يفترض ان « الانتخابات العامة والحكومة التمثيلية » قدمت في سبيل القضاء على عدم المساواة أكثر مما قدمت بالفعل ، وهو يستطيع أن يفترض هذا الافتراض لأنه عاجز عن رؤية عدم المساواة عدا ما ينكر منها حقوق التمثيل السياسي والتنظيم السياسي والملكية الشخصية الخاصة ، أو التي تعطي بعض الطبقات استثناءات من أحكام القوانين . إن العمال يقترعون ، ولهم ممثلوهم ، ويسمح لهم بإقامة تنظيماتهم ، ولهم كل الحقوق القانونية في اكتساب الملكية الشخصية والتصرف فيها ، ولا استثناء لأحد أمام القانون ، غير أن هذا كله يحقق المساواة بين المستغلين والمستغلين ، ولا يجعل الطبقات متساوية لا في ممارسة الرقابة السياسية على الحكومة ولا في الفرص الاقتصادية والثقافية . لا يمكن أن تقوم المساواة بين المستغِلين والمستغَلين ، وبالتالي لا يمكن أن تقوم المساواة بين الطبقات المستغلة والمستغلة .

لهذا السبب قال انجلس : « ان المساواة لا يجب أن تقتصر على مجرد المظاهر ، ولا يجب أن تقتصر فقط على مجال الدولة ، بل يجب كذلك أن تكون مساواة واقعية ، وأن تمتد الى المجال الاجتماعي والاقتصادي . . . ان المضمون الحقيقي لمطالب البروليتاريا بالمساواة هو **الغاء الطبقات** . . . » (**أنتي - دوهرنج**، القسم (١) ، الفصل (١٠)) .

ويتخوف د . بوبر من أن يكون الغاء الطبقات بداية غير ديمقراطية ستدفع بنا للسقوط من ذرى الديمقراطية الى هوة الاستبداد . ولكن لماذا يجب أن يكون الأمر هكذا؟ ان الغاء الطبقات يعني محو والغاء كل الوسائل المؤسسية التي تتيح للطبقة المستغلة (بكسر الغين) سيطرتها على الحكومة ، واقامة وسائل مؤسسية تجعل الانتاج الاجتماعي ملكية اجتماعية مخططة لتحقيق الرخاء الاجتماعي ، وسن القوانين التي تمنع استغلال الانسان للانسان . فأين الابتعاد عن الديمقراطية؟ ان مثل هذه التغيرات المؤسسية قد لا يمكن تحقيقها دون أن تلقى تأييد غالبية الشعب على الأقل ، ولا شيء فيها يقتضي حكم مجموعة من

الأشخاص أو حكم «رجل قوي» مستقلا عن الرقابة الديمقراطية الشعبية عن طريق المؤسسات الديمقراطية، وصور عدم المساواة الناتجة عن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج - بما في ذلك هيمنة سيطرة قلة قليلة على الحكومة لصالحها - سيتم القضاء عليها، غير أن القضاء على امتيازات الاقلية على حساب الأغلبية، وحتى اتخاذ خطوات حاسمة نحو الحيلولة دون امكان استرجاعها من جانب أي شخص لن يقضي على الرقابة الديمقراطية على الحكام، بل هو بالأحرى يضع الأساس لتدعيمها وتقويتها.

وحين يتحدث د. بوبر - مثل سواه من أنصار المؤسسة الحاكمة الديمقراطية الرأسمالية - عن «المساواة» و«الديمقراطية» فهو يتحدث كما لو كان المجتمع مجرد تجمع من الأفراد تقوم مجموعة من الأشخاص بادارة شؤونهم عن طريق الحكومة حسب تنظيمات تحددها مجموعة من القوانين، فهو لا يقول شيئا عن علاقات الملكية والعلاقات الطبقية الناجمة عنها والتي تحدد البناء الاقتصادي للمجتمع، من حيث هو تنظيم للأفراد ويقوم على الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة، انه قانع بأن ينظر الى الأفراد، كلا وحده وبمفرده، ويقول ان هناك ديمقراطية حين يكون لكل فرد الحق في الاقتراع وفي التقدم بالشكوى والمقترحات الى ممثليه، وفي المحاكمة العادلة اذا هو ارتكب عدوانا على الآخرين، وفي الحماية القانونية اذا قام آخر بالعدوان عليه. لكن الامر يصبح خداعا حين نصف المؤسسات على العموم بأنها ديمقراطية دون أن نضع في الاعتبار المؤسسات الخاضعة للطبقة والتي تتيح لطبقة من الطبقات أن تمارس رقابة مهيمنة على الحكومة لمصالحها الخاصة، كذلك من الخداع أن نصف الحقوق على العموم بالتساوي دون أن نضع في الاعتبار العلاقات الطبقية التي تتضمن عدم المساواة. ومؤسسة «الوسائل التي تحقق المساواة في الرقابة الديمقراطية» انما تتطلب وضع حد للرقابة التي لا تتضمن المساواة من جانب الطبقة المستغلة، و«التقدم نحو المساواة» يتطلب وضع حد لعدم المساواة بين الطبقات المستغلة والمستغلة. رغم ذلك كله فان د. بوبر وآخرين لا يكتفون بأن يطلبوا الينا قبول عدم المساواة باعتبارها مساواة، بل ويحذروننا أيضا بأن القضاء عليها يعني انهيار الديمقراطية.

٢

الحــرية

(١) الحرية وتقييـد الحريـة

يذكرنا د. بوبر - وهو ينتقل من شرط توفر المساواة الى شرط توفر الحرية في مناقشته لقضية الديمقراطية - بهذا «التناقض الظاهري المعروف في الحرية» وهو على التحديد أن «الرجل الحر... قد يمارس حريته أولا بتحدي القانون، وأخيرا بتحدي الحرية نفسها والمطالبة بالطغيان أو الاستبداد» (م. م ١ ـص ١٢٣)، ثم يستنتج: «ان الحرية تهزم نفسها ما لم تكن مقيدة... لهذا السبب فنحن نطلب من الدولة أن تقيد الحرية الى حد معين، حتى يستطيع القانون أن يكفل حماية حرية كل النـاس» (م. م ٢ ـص ١٢٤)، أما بالنسبة لماركس فهو «لم يفهم أبدا تناقض الحرية الظاهري»، و... لم يفهم أبدا الوظيفة التي تقوم بها الدولة، والتي يجب أن تقوم بها، لخدمة الحرية والانسانية..» (م. م ٢ ـص ١٢٦).

لكن الماركسيين قد يوافقون د. بوبر على أن «الحرية تهزم نفسها ما لم تكن مقيدة»، لانه - كما يقول - اذا كان كل فرد حرا في أن يعمل كما يهوى «فالرجل القوي حر في أن يستأسد على الضعف ويسلبه حريته» (م. م ٢ ـص١٢٤)، وهكذا، فاذا كان للناس جميعا أن يتمتعوا بحريتهم، وجب أن يكون ما يفعلونه محددا بالقواعد والحدود، فلا يجب أن يكون أي انسان حرا في أن يمسك بهراوة ويضرب الناس على رؤوسهم، ويضيف ماركس ولا يجب كذلك أن يكون أي انسان حرا في أن يكتسب رأس المال ويستغل عمل الآخرين. يوافق الماركسيون على ضرورة وجود قوانين توقف الاقوياء عن الاستئساد على الضعفاء، ويضيفون ايضا ضرورة وجود قوانين توقف المستغلين عن استغلال العمل. لحماية الحرية اذن لا بد للقانون أن ينتزع الهراوة من يد الرجل القوي، ورأس المال الخاص من يد الرأسمالي. الحقيقة ان ماركس قد فهم «تناقض الحرية الظاهري» («ان الحرية تهزم نفسها ما لم تكن مقيدة») فهما اكثر رسوخا من فهم د. بوبر.

ومن الواضح للماركسيين، كما هو واضح للدكتور بوبر (وفي الحقيقة ربما كان أوضح

عندهم) أن ازدهار الحرية الانسانية لا يتمثل في قيام « حرية غير مقيدة » لأي شخص كي يفعل ما يشاء ، لكنه يتمثل في حريات معينة لافراد معينين كي يفعلوا أو لا يفعلوا أشياء معينة ، وفي الوقت نفسه منع الآخرين عن تعويقهم ، ويجب توفير الحماية لهذا الوضع كي تكون الحرية موجودة وفعالة . اذن فتأكيد بعض الحريات يتضمن انكار بعضها الآخر ، من حيث أن الحماية تتطلب المنع أو الحظر ، وليس هناك أي حس عملي في الحديث عن « الحرية » ، ما لم يكن حديثا محددا عن الحرية لمن وكي يفعل أي شيء ، وما لم يكن المرء مستعد لتقبل منع أو حظر أفعال معينة تعوق الحرية . بعبارة أخرى ان الحرية تتمثل في توفير وحماية حريات معينة للأفراد ، وفي توفير الحرية للأفراد لأن يفعلوا أو لا يفعلوا أشياء معينة ، وفي منعهم من القيام بأعمال من شأنها أن تعوق حريات الآخرين .

ويتهم الماركسيون أحيانا بأنهم قد يدعون الى انكار الحرية للافراد من أجل دفعهم الى مجرى العمل الذي يمثل - على نحو من الأنحاء - الحرية الجماعية لا الفردية . فمثلا ، قد يتم تجنيد الافراد للعمل ، وكل منهم ليس اكثر من ترس في الآلة ، حتى يتاح للانتاج الاجتماعي من أجل الاحتياجات الاجتماعية أن يمضي في طريقه بحرية كافية . ولكن كما أن العمل الجماعي الذي ليس هو عمل الافراد مجرد سخف ، فكذلك أيضا الحرية الجماعية التي هي ليست حرية الأفراد ، هذا بالاضافة لانها سخرية بالأفراد وهزء بهم . فالمجتمع الحر ليس سوى جماع الافراد الاحرار ، لأنه - كما أشار انجلز (أنتي - دوهرنج ، القسم (٣) الفصل (٢٣) - « لا حاجة بنا للقول بأن المجتمع لن يكون حرا ما لم يكن كل فرد فيه حرا » ، ورغم أن د . بوبر يقول بأن الماركسية تنظر الى الأفراد باعتبارهم « بيادق على رقعة الشطرنج » وتطالب باخضاع ما هو فردي لما هو جماعي ، الا انه يقول - كجملة اعتراضية - ان ماركس - رغم ذلك - « كان في النهاية فرديا » (م. م. ٢ -ص ١٢٦) ، ان هذا لا يقدم لماركس سوى الانصاف ، فالماركسية معنية بازدهار حريات خاصة للأفراد ، ولا يمكن كسب هذه الحريات وحمايتها الا عن طريق العمل الجماعي ومنع أي شيء يعوقها أو يحول دونها .

ويعتمد توفير الحرية للافراد على مؤسساتهم الاجتماعية . هكذا يقول د . بوبر ، وهكذا أيضا يقول ماركس .

وتتبنى الماركسية وسائل وطرائق عملية لاقامة مؤسسات تضمن أن يستخدم الانتاج الاجتماعي أرفع مستويات التكنيك والحد الأدنى من العمل لتوفير الاحتياجات المادية عن سعة ووفرة . بالاضافة لهذا فنحن بحاجة لمؤسسات التعليم والبحث ، للعلوم والفنون ، لاستمتاع الافراد والجماعات بأوقات الفراغ ، ومؤسسات للتنظيم والادارة . مثل هذه المؤسسات يمكن أن تقدم الكثير كي تجعل الناس أحرارا ، أحرارا من العوز ، بحيث يستطيعون الاستمتاع الحر بالضرورات ووسائل الراحة المادية ، وهو الأساس الجوهري لكل

حرية أخرى، أحرارا في التسرية عن أنفسهم بمختلف الوسائل، أحرارا في أن يحصلوا على كل ميزة وربح من التطور الاجتماعي للتكنولوجيا والمعرفة والثقافة، وأن يسهموا في هذه المجالات جميعا كل بقدر ما يستطيع.

وتدعو الماركسية الى اقامة المؤسسات التي تكفل هذه الحريات، لا لبعض الناس فقط ولكن للجميع، فالمؤسسات الحرة تتيح الحريات بالتساوي لجميع المواطنين، وليس فقط لقلة صاحبة امتيازات، والحقيقة أن المؤسسات لو قدمت حريات معينة للبعض وأنكرتها على البعض الآخر، فانها ستكون بالنسبة لهؤلاء الاخيرين لا مؤسسات تكفل الحرية بل مؤسسات تنكرها، لهذا السبب فان المطالبة بالحد الأقصى من الحريات هي دائما مطالبة بالمساواة. على هذا النحو تربط الماركسية الحرية بالمساواة.

والمؤسسات التي يمكن من خلالها ضمان الحريات الانسانية (أو من الناحية الاخرى يمكن عن طريقها حرمان الافراد من الحريات التي يمكن أن يستمتعوا بها لولا وجودها) تشمل المؤسسات الاقتصادية والرياضية والعلمية والفنية والادبية والتعليمية وحشد من الأنماط الاخرى من المؤسسات. غير أنه لا شك - ولم يشك الماركسيون لحظة واحدة - في أن المؤسسات الاساسية هي مؤسسات الحكومة والقانون، أي مؤسسات الدولة، فبوسع الدولة أن تسمح بالتطور الكامل للمؤسسات نحو الحرية وأن تدعمه، أو أن تعوقه وتمنعه، وسياسات الحكومة، أي القوانين وأفعال القائمين على فرض القانون تستطيع اما أن تعزز شروط الحرية الفردية أو تنكرها. عن هذا تصدر ما يقول عنه د. بوبر «الوظيفة التي تقوم بها سلطة الدولة أو يجب أن تقوم بها لخدمة الحرية والانسانية»، والتي يقول أن ماركس لم يفهمها أبدا.

في هذا السياق يتساءل د. بوبر: «ما الذي نطلبه من الدولة؟»، ثم يقول: «ان الاجابة عند دعاة النزعة الانسانية ستكون... انني أطلب الحماية' لحريتي ولحريات الآخرين... وإنني مستعد أتم الاستعداد لأن أرى حريتي في الفعل تتقلص على نحو من الانحاء عن طريق الدولة، مفترضا أنني سأحصل على الحماية لما تبقى من الحرية، ما دمت أعرف أن بعض القيود على حريتي هي أمر ضروري... لكنني أطلب ألا تغفل الدولة عن رؤية هدفها الاساسي، أعني حماية تلك الحرية التي لا تفيد المواطنين الآخرين. لهذا فانني أطالب بأن تفرض الدولة القيود على حريات المواطنين بالتساوي قدر الامكان، وألا تتجاوز ما هو ضروري لتحقيق تقييد متكافيء للحرية «ثم يستنتج د. بوبر: «ان شيئا مثل هذا سيكون مطلب دعاة النزعة الانسانية والمساواة الفردية، وهو مطلب يتيح للتكنولوجيين الاجتماعيين أن ينهجوا نحو المشاكل السياسية نهجا عقلانيا، أي من وجهة نظر هدف واضح ومحدد..». (م. م. ١ -ص ١٠٩ - ١١٠).

ونحن أيضا دعاة للنزعة الانسانية والمساواة والفردية، ونحن نحاول أن ننهج نحو المشاكل السياسية نهجا عقلانيا، ونحن أيضا نطالب الدولة بتوسيع الحريات وحمايتها، لكن د. بوبر ـ لسبب أو لآخر ـ يظن أن سؤاله السياسي العقلاني: «ماذا نطلب من الدولة؟» انما يطرح بديلا عن أسئلة سوسيولوجية عقلانية مثل: «ما الدولة، وما طبيعتها، وكيف نشأت؟»، وهو يقول ان الماركسية تطرح أسئلة «ذات نزعة تاريخية» بدل السؤال: «ماذا نطلب من الدولة؟» (م. م. ١ ـص ١٩٠)، وحقيقة أن الدولة ـ كما تزعم الماركسية أنها أوضحت ـ قد نشأت لحماية المصالح الطبقية، وأن الدولة الرأسمالية تحمي المصالح الرأسمالية، لا تحول بيننا وبين أن نسأل أنفسنا: «ماذا نطلب من الدولة؟»، ونجيب بأن شيئا واحدا هو الذي نطلبه من الدولة وهو حماية حريات معينة، وطرح الاسئلة الاخرى المتعلقة بالوقائع ـ أو ما تدعي «بذات النزعة التاريخية» ـ لا يمنعنا من السؤال عما نطلب من الدولة، لكن ما تفعله الدولة في الواقع سيوضح لنا ما سيتعين علينا أن نواجهه في النضال لتحقيق مطالبنا.

وفي الحقيقة فانه من الهذر أن نعلن: «اننا نطلب من الدولة أن تحمي الحرية» دون أن نقوم بما يسعد د. بوبر أن يسميه بحثا «ذا نزعة تاريخية» عن الدولة من حيث تطوراتها الواقعية حتى اليوم الحاضر، وأن ندرس على أي نحو فشلت في أن تحمي الحرية، أو حالت بين الناس وكسب حريتهم بحماية حرية الآخرين في استغلالهم، وأن نستنتج ما يجب أن نفعل كي تكون الدولة حامية للحرية بالمعنى الصحيح لأنها توفر الشروط الضرورية لهذه الحماية.

فضلا عن ذلك، يؤكد د. بوبر ضرورة المؤسسات الديمقراطية اذا كان للدولة أن تحمي الحرية. وحتى دون عون نصيحة د. بوبر فان هذا كان تأكيد ماركس أيضا. لأن على هؤلاء الذين يريدون أن يضمنوا حماية حريتهم أن ينجزوا ذلك بأنفسهم، وألا يعتمدوا على الحماة الذين لا يملكون بالنسبة لهم أي نوع من الرقابة. واذا كان لجماهير الانسانية أن تعيش حرة من الاستغلال ومن العوز، فيجب أن يتدبروا الأمر بحيث يصبح هؤلاء المسؤولون عن الادارة والتوجيه يديرون الامور ويوجهونها وفق هذا الهدف، وهذا يتطلب «وسائل تحقق المساواة في الرقابة الديمقراطية»، وللمساعدة على توضيح أن الامر على هذا النحو يضيف د. بوبر قدرا كبيرا من الحجج المفيدة في توضيح أنه على حين قد تكون السلطة غير المقيدة في أيدي بعض المستبدين المحبين للخير ـ على سبيل الاستثناء ـ تؤدي أحيانا الى حماية حريات معينة محدودة، الا أن الحماية في أفضل الاحوال مهددة الا بمقدار ما تؤسس الضوابط لضمان استمرارها.

ولكن على حين أن الماركسيين يتفقون مع د. بوبر في أن المؤسسات الديمقراطية ضرورية لحماية الحرية، فان د. بوبر لا يتفق مع الماركسية. فهو يقول بأن الماركسية تقلل

من دور الديمقراطية حتى حين تزعم أنها في صفها، من ثم تمضي الماركسية في التطبيق الى محاولة الاطاحة بها برمتها، وهي تسمي ممارسة الحقوق الديمقراطية «مجرد حرية شكلية»، وتمضي من هذا الى اقتراح احلال حرية «واقعية» مكانها، ولكن بدون هذه «الحرية الشكلية» لن توجد حرية على الاطلاق مهما كانت الحريات الاخرى التي تقترحها الماركسية.

يقول د. بوبر: «ان ما يصفه الماركسيون بازدراء أنه «مجرد حرية شكلية» هو في الحقيقة أساس كل شيء آخر، فهذه «الحرية الشكلية» أي الديمقراطية، أي حق الناس في أن يحكموا وأن يستبعدوا حكومتهم، هي الوسيلة الوحيدة المعروفة التي يمكن عن طريقها أن نحاول حماية أنفسنا ضد سوء استخدام السلطة السياسية، انها رقابة المحكومين على الحاكمين. وحيث أن السلطة السياسية يمكنها أن تسيطر على السلطة الاقتصادية، فان الديمقراطية السياسية هي أيضا الوسيلة الوحيدة لتحقيق رقابة المحكومين على السلطة الاقتصادية، وبدون الرقابة الديمقراطية ليس هناك سبب ممكن يحول بين أي حكومة وأن تستخدم سلطتها السياسية والاقتصادية لأهداف تختلف كل الاختلاف عن حماية حرية مواطنيها»، (م. م. ٢ ـص ١٢٧).

ولكن أين ومتى قال الماركسيون ان الرقابة الديمقراطية ليست ضرورية لحماية الحرية؟ يواصل د. بوبر شجبه العنيف: «انه الدور الأساسي «للحرية الشكلية» التي يتجاهلها الماركسيون الذين يعتقدون أن الديمقراطية الشكلية ليست كافية، ويريدون أن يستبدولوا بها ما يسمونه عادة «الديمقراطية الاقتصادية» وهي عبارة غامضة وسطحية تماما...» قف ان د. بوبر قد حملته أمواج بلاغته اللفظية بعيدا، فليس الماركسيون هم الذين يتحدثون عادة عن «الديمقراطية الاقتصادية» حديثا غامضا وسطحيا، لكنهم الفابيون ومن لف لفهم من الاشخاص «الغامضين والسطحيين» تماما.

من المفروض أن «الديمقراطية الاقتصادية» تعني اجراءات الرقابة العامة (وقد تعني أحيانا «رقابة العمال» وحدهم) على ادارة المؤسسات الاقتصادية، تماما كما تعني «الديمقراطية السياسية» اجراءات الرقابة العامة على الحكومة، وقدر ما يتعلق الأمر بالحرية، فان كليهما بنفس معنى «الأشكال» أو «مجرد الأشكال»، وهذا بديهي، وحين نقول أنهما مجرد أشكال فنحن نصفهما باسميهما الحقيقيين، ولا ننتقص من قيمة أيهما، فحرية الاقتراع والمشاركة في الرقابة كمؤسسة سواء كانت على الحكومة اجمالا أو على نقاط خاصة من الادارة الاقتصادية، انما تتعلق بشكل الرقابة الديمقراطية على المؤسسات التي هي ضرورية ـ كشكل من الرقابة ـ لأنه من خلال عمل تلك المؤسسات يمكن للناس أن يمارسوا حريتهم المرتبطة بالتعبير عن ملكاتهم وقدراتهم واشباع احتياجاتهم.

ويتحدث د. بوبر نفسه حديثا متصلا عن حريات مثل «الحرية من العوز» و«الحرية

من الاستغلال » ، ويقول أَن هذه هي الحريات التي يجب أن تصمم المؤسسات الديمقراطية من أجل حمايتها ، وفي سياق الحرية ليس ثمة « غموض أو سطحية » في استخدام تعبيرات متضادة مثل « الشكل » و« الجوهر » أو « الشكلي » و« الواقعي » ، وتستخدم اللغة استخداما صحيحا ودقيقا حين نقول ان الحريات الشكلية مثل حرية الاقتراع انما تتعلق بشكل السيطرة على عمل المؤسسات التي يمكن أن تتحقق بداخلها حريات حقيقية أو جوهرية مثل « الحرية من العوز » أو « الحرية من الاستغلال » . ان الماركسية لا « تبخس من قدر » مجرد « الحرية الشكلية » ، لكن ما تقوله بالفعل هو أننا يجب ألا نخدع بقبول الشكل فارغا من الجوهر .

ومن الصحيح تماما أن « الديمقراطية الشكلية لا تكفي » سواء كانت « ديمقراطية سياسية » فقط أكملت بقدر من « الديمقراطية الاقتصادية » ، وتعلم الماركسية العمال أن حق الاقتراع والحقوق النقابية وحدها لا تكفي ، ان هذه الحقوق يجب حمايتها ، لكن حمايتها لا تكفي ، بل لا بد كذلك من استخدامها ، ويجب أن نحاول دائما أن نكسب ، ثم أن نحمي تلك الحريات الأساسية التي تتفق مع « الحرية من العوز » و« الحرية من الاستغلال » ، ليس الماركسيون هم الذين يتجاهلون الدور الأساسي « للحرية الشكلية » لكنه د . بوبر الذي يتجاهله ، لأنه يتجاهل أن دور « الحرية الشكلية » هو أننا تمكننا من اقامة وحماية الحرية الواقعية .

ويقول د . بوبر : « ان تخطيط صورة الدولة كما رسمتها « نزعة حماية الدولة » «protectionism» ، ويبدأ في شرح أن « تلك النظرية في الدولة » ليست نظرية في أصل الدولة ، ولا في « الطبيعة الجوهرية للدولة » ، و« لا هي تقول شيئا عن الطرق التي تمارس بها الدول وظائفها ، لكنها تصوغ مطلبا سياسياً ، اقتراحا بتبني سياسة معينة » ، هذا المطلب وهذا الاقتراح هو أن على الدولة أن تحمي الحرية ، وأن أي شيء تفعله في سبيل هذا الهدف يجب أن يكون محل رقابة ديمقراطية ، وقد يظن الظان أن من الخلط وصف المطلب أو الاقتراح بأنه « نظرية » ، لأن معظم الناس يعتقدون أن النظرية شيء يقوم على أساسه المطالب أو الاقتراحات ، لكن د . بوبر ـ على أي حال ـ يمضي الى القول بأن النظريات عن الدولة يجب دائماً « أن تترجم ـ كما هي ـ الى لغة المطالب أو الاقتراحات للعمل السياسي قبل أن تتيسر مناقشتها مناقشة جدية ، والا فلن يمكن تجنب مناقشات لا نهاية لها لا تخرج عن الطابع اللفظي الخالص » (م . م١٠ ـ ص ١١١ ـ ١١٢) .

ونحن يقينا نوافق على أن النظريات عن الدولة « يجب أن تترجم الى لغة المطالب أو الاقتراحات للعمل السياسي قبل أن تتيسر مناقشتها مناقشة جدية » ، ودون هذه الترجمة فان النظريات لن تستحق حتى عناء المناقشة . لكننا لو وضعنا مطلب أن تحمي الدولة شيئا ما كاقتراح جدي للعمل السياسي فيجب أن تكون لدينا فكرة على الاقل عما اذا كانت

الدولة تحمي هذا الشيء بالفعل، وبأي درجة من الكفاءة، أم أنها تحمي شيئا آخر. ولأن العمل السياسي لا بد أن يبدأ من موقف قائم، فان اقتراحا بعمل سياسي لا يمكن أن يكون جادا ما لم يتضمن تقديرا للموقف. والنظرية الماركسية في الدولة قد ترجمت ويمكن أن تترجم دائما الى «لغة العمل السياسي»، وما يصفه د. بوبر بأنه «عناصر من النزعة التاريخية أو الجوهرية» هو أنها لا تكتفي باقتراحات العمل السياسي لكنها تقترحه على أساس تحليل لكيفية واقع الامور وكيف أصبحت على ما هي عليه ولكن اذا كان العمل السياسي يهدف الى علاج شر من الشرور، فمن المستحسن فهم شيء عن الشر الذي يقترح له العلاج.

وفيما يتعلق «بنزعة الحماية» يوافق الماركسيون على أن الدولة تقوم بدور الحماية، ونحن نضع الاقتراحات والمطالب السياسية الخاصة بهذا الدور، بهذا المعنى فنحن من أنصار «نزعة الحماية» أيضا، نختلف عن د. بوبر فقط في أننا نجد من الضروري دراسة «الطريقة التي تؤدي بها الدولة وظيفتها» من أجل أن نناقش بجدية الطريقة التي نقترحها لهذا الاداء.

وحسب الطريقة التي تفسر بها الماركسية الشواهد التاريخية، فان الدول قد ظهرت الى الوجود نتيجة تطور الملكية الخاصة والطبقات، وحققت دائما مهمة أساسية هي حماية الملكية وعلاقات الملكية، وقد جعلت الطبقات المستغلة من أنفسها طبقات حاكمة عن طريق أشكال السيطرة على المؤسسات التي فرضتها، ويظل هذا صحيحا بالنسبة للطبقات الحاكمة في البلاد الرأسمالية اليوم، وكما أشرت من قبل أكثر من مرة أن «وسائل الرقابة الديمقراطية المحققة للمساواة» التي تم الظفر بها في بعض الدول الرأسمالية لا تزال مقيدة الى حد كبير، فحقوق الاقتراع والمشاركة في المنظمات السياسية والحقوق النقابية وحرية الحديث والاجتماع لا زالت تقيدها وتعاكسها الرقابة المسيطرة التي تمارسها الطبقة الرأسمالية - خلال المؤسسات - على أجهزة الحكومة، والتي تضم ليس فقط الأجهزة التشريعية والتنفيذية بل أيضا أجهزة الاعلام والتعليم والدعاية. هذه الرقابة تمارس لحماية الملكية الرأسمالية وحرية رأس المال في مراكمة فائض القيمة والبحث عن الاستثمار المربح.

نتيجة لهذا فان الدولة اليوم هي كما كانت دائما: انها **تحمي الملكية**. وثمة حريات مختلفة يلتمسها الافراد: حرية المشاركة في مؤسسات الرقابة الديمقراطية وحريات التصرف في ملكياتهم وتنمية قدراتهم الجسمية والعقلية. والدولة الرأسمالية تتيح بالفعل وتحمي - وفي الوقت نفسه تقلص وتمنع - تلك الحريات الفردية بالقدر الذي يتفق مع استمرار وتطوير الأشكال الرأسمالية للملكية التي تقوم على حمايتها. كل هذه حقائق تتعلق بصميم «نزعة حماية الدولة» يتجاهلها د. بوبر تماما.

اذا تذكرنا أن « الحرية يجب أن تكون مقيدة » يقول د . بوبر إنه « يصبح من العسير على وجه اليقين تحديد درجة الحرية التي تترك للمواطن ولا تهدد تلك الحرية التي تقع مهمة حمايتها على عاتق الدولة . . لكن شيئا يشبه التحديد التقريبي لتلك الدرجة قد ثبت امكانه بالتجربة ، أي بوجود الدول الديمقراطية » (م . م . ١ ـص ١١٠) ، ولهذا الغرض يستنتج أن « الدولة يجب أن تعتبر جماعة منظمة تحول دون الجريمة ، أي العدوان » ، لأننا حين ننظر الى الدولة في هذا الضوء فان « الدرجة التقريبية للحرية التي يمكن أن تترك للمواطنين » يمكن تحديدها عن طريق التجربة ، ولتصوير المبدأ العملي الذي يتم على أساسه هذا « التحديد التقريبي » يقتبس د . بوبر « تلك الحكاية الشهيرة عن قاطع الطريق الذي دافع عن نفسه بأنه كمواطن حر من حقه أن يحرك قبضته في الاتجاهات التي يريدها ، فرد عليه القاضي الحكيم : « ان حرية حركة قبضتك محددة بموضع أنف جارك » (م . م . ١ ـص ١١١) .

لا شك في هذا . لكن من حقنا التشكك فيما اذا كان وجود الدول الديمقراطية قد أثبت حتى الآن أنه تعلم من التجربة كيف يضع حدود الحرية بدقة ، فالتجربة لم تعلم بعد الدول الامريكية الديمقراطية أن حرية طياريها في القاء القنابل محددة بموضع نساء جيرانهم وأطفالهم ، فقد فشلت هذه الدولة الديمقراطية « كجماعة منظمة تحول دون العدوان » ، أن التجربة لم تعلم حتى بعض مشرعي هذه الدولة أن حقوق الأطفال في التعليم يجب ألا تكون محددة بلون بشرتهم .

فضلا عن ذلك ، فان هناك صعوبة في أن نحدد بدقة « تلك الحرية التي تقع مهمة حمايتها على عاتق الدولة » ، فالدولة الأمريكية ـ على سبيل المثال ـ تعتبر أنها يجب أن تحمي حرية استثمار رأس المال مهما كان الثمن ، وهذا هو السبب في أنها أبعد ما تكون عن أن تعتبر نفسها مدانة بالعدوان على بعض جيرانها ، بل تعتبر انهم هم المعتدون . كذلك فهل يجب على الدولة الديمقراطية أن تحمي حرية ادارة المؤسسات الخاصة في أن تعتبر العمال زائدين عن الحاجة اذا لم تستطع أن تحقق ربحا من عملهم؟ اذا كانت الاجابة بالايجاب فان هذا يعني ـ آليا ـ تقليص حرية العمال في كسب عيشهم والمساهمة بقدرأتهم على العمل في الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة ، ان حق تملك رأس المال الخاص يناقض حقا يعتبر حقا أساسيا في البلاد الاشتراكية وهو حق العمل .

ان وجهة نظر د . بوبر في الحرية وحدودها ودور الدولة يلخصه مطلبه في أن الدولة يجب أن تحمي « الحرية التي لا تضير مواطنين آخرين » . انها نفس وجهة النظر الليبرالية

التي قدمها ج . س . ميل عن الحرية حين قال ان الدولة يجب ألا تتدخل في حرية الافراد في ادارة شؤونهم والتصرف في ملكياتهم كما يشاؤون ، عدا ما تثبت التجربة ضرورة ايقافهم عنه حتى لا يضر أحدهم الآخر ، غير أن الحقيقة هي أن مفهوم « الضرر » في ذاته - وبتعبير د . بوبر - « غامض جدا وسطحي تماما » كي يستخدم مفهوما أساسيا لتقرير وسائل الدولة الديمقراطية في حماية الحرية أو تقييدها .

وقد كانت الصعوبة العملية في تفسير مبدأ « ميل » العملي هي في تقرير نوع الضرر ، ودرجته أو كميته ، والذي يجب أن يحدث قبل أن يصبح تدخل الدولة مبررا ، فالناس يستطيعون ايقاع الضرر أحدهم بالآخر بوسائل متعددة ، بحيث أننا لو أخذنا هذا المبدأ الليبرالي بحرفيته لترتب عليه قدر لا يحتمل من تدخل الدولة في الحياة الخاصة للمواطنين . هذه النقطة نفسها قد تعرض لها و . س . جيلبرت في كتابه **الميكادو** ،في اليابان كما وصفها جيلبرت كانت المغازلة تعتبر جريمة يتعرض القائم بها للعقاب لأنها تؤدي الى ايقاع الضرر بالفتيات البريئات . وكما رأينا فان د . بوبر يعتبر أن « التجربة » سترشد الدول الديمقراطية الى أين تضع الخط الفاصل ، وقبل أن يبدأ د . بوبر صياغة أفكاره بزمن طويل ، حاول الليبراليون - من حيث هم أناس ذوو ادراك فطري سليم - أن يضعوا خطاً فاصلا بين الحياة « العامة » و« الخاصة » ، بافتراض أن الدولة يجب أن تترك الحياة الخاصة دون تدخل الا في الحالات القصوى ، وحاولوا كذلك أن يقيموا نوعا من التوازن بين السماح بألوان معينة من النشاط وما قد ينتج عنها من ضرر من ناحية ، والضرر الذي ينجم عن التدخل من الناحية الأخرى ، ذلك أن المبدأ الليبرالي يتضمن افتراضا ضمنيا بأن تدخل الدولة - من حيث هو تقييد للحرية - هو في ذاته مضر ، ولا تجب ممارسته الا حين يتضح أن ضررا أكبر قابلا للاثبات سيحدث دون هذا التدخل . وفي مناقشة تلفزيونية أجرتها هيئة الاذاعة البريطانية في صيف ١٩٦٦ كان السؤال المطروح حول منع الادب الاباحي (الذي كان يتدفق صدوره في انجلترا) ، وكان ثمة أستاذ أكاديمي خجول من اكسفورد يرى منعه بالنظر الى الضرر الذي ينتج عنه ، في حين أجمع بقية ممثلي الثقافة الحرة على عدم منعه بالنظر الى الضرر الذي ينتج عن فرض أي لون من ألوان الرقابة على البشر ، وبالنسبة للجدال السياسي والاقتصادي فقد استخدم مبدأ ج . س . ميل للدفاع عن قاعدة **دعه يعمل** ، أما اليوم فقد أصبح من المتفق عليه - و« ميل » نفسه كان من أوائل الذين قالوا بهذا - أن قدرا محدودا من تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية أمر مرغوب فيه ، ولكن اذا قال الاشتراكيون بأن أي شكل من أشكال استغلال الانسان للانسان سينتج عنه الضرر فان الحجة المضادة جاهزة وهي أن تدخل الدولة لايقافه ينتج ضررا اكبر .

ان السبب الخفي وراء تفكير د . بوبر وغيره في أن التجربة في الدول الديمقراطية - رغم ذلك - تضع الخط الفاصل بين ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به هو أنهم - في

ضوء معادلاتهم الخاصة - يسلمون مسبقا بضرورة استمرار الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وبيع وشراء قوة العمل والاستيلاء الخاص على ناتج العمل الاجتماعي، وحسب هذا الافتراض فان التجربة توضح فعلا استحسان فرض قيوذ معينة وعدم فرض قيود أخرى، لكن هذا ليس هو الحيلولة دون ايذاء الناس أحدهم للآخر على الاطلاق.

وضع حدود للحرية المسموح بها في الدولة الديمقراطية اذن ليس مهمة هينة أو لا تثير الجدال كما يحاول د. بوبر أن يصورها، ذلك أن قيود الحرية ليست ببساطة هي ما يقرر المشرع - سواء كان حكيما أو غير حكيم - ما يسمح للافراد أو لا يسمح بعمل هذا الشيء أو ذاك، فالقوانين تسمح أو تمنع الحريات التي تتفق مع **الحقوق** المرتبطة بأشكال الملكية المختلفة، بحيث أن ما يقرر حدود الحرية أخيرا انما **هي مؤسسات الملكية**، ويبقى السؤال هو: هل ستستمر الدولة في التشريع لأشكال الملكية القائمة وتستمر في حمايتها، أم أنها - على العكس - ستشرع ضدها، وتدعم مؤسسات أشكال أخرى من الملكية وتحمي هذه الأشكال بدل الاشكال القائمة؟ هذا هو السؤال الصعب الذي تتعين مواجهته لتقرير حدود الحرية، والاجابة عليه ستتضمن حتما **صراع الطبقات من أجل السيطرة على الدولة واستمرار - أو تغيير - مؤسسات الدولة.**

وقد أكد د. بوبر - عن حق - الارتباط الضروري بين توفير الحرية وحدود الحرية، وليس من الصعب أن نرى أن هذا يتضمن - في المناقشة العملية - ارتباطا ضروريا بين استخدام مصطلحات «الحرية» و«الحقوق» و«القانون» و«الضمان»، **فالحرية التي تُقَدم** تناظر حقوقا، فكل فرد حر في التمتع بحقوقه وممارستها، هذه الحقوق مجسدة في **القانون**، وفرض القانون يؤدي الى **ضمان** التمتع الحر والممارسة الحرة للحقوق. وكان توماس هوبز مصيبا تماما حين قال بأن أفعال الناس ما لم تكن محكومة بقواعد اجتماعية تطبق تطبيقا فعالا، فان حياتهم ستكون «كريهة وبهيمية وقصيرة»، لن تكون شرطا من شُروط الحرية، وكما أشار قاضي د. بوبر الحكيم فان قطاع الطريق واللصوص هم أعداء حرية الناس لأنهم يهاجمون أمنهم، كذلك الأمر بالنسبة للاعتداءات العسكرية أو الاقتصادية من جانب الدول في الشؤون الدولية، لهذا يقول د. بوبر أن الدولة الديمقراطية يجب أن تعمل «على منع الجريمة، أي العدوان»، ويوافق الماركسيون تماما على هذا الفهم، لكن ما تجاهله د. بوبر وهو يحدد «الوظيفة التي تقوم بها سلطة الدولة - يجب أن تقوم بها - لخدمة الحرية الانسانية» - وهو ما عرفه ماركس فأدى به لأن يفهم وظيفة الدولة على نحو أفضل مما فهمه د. بوبر فيما بعد - **هو أن على الدولة دائما أن تحمي حقوق الملكية وضمان الملكية**، لهذا فمن المهم أن نحدد نوع حقوق الملكية التي تحميها، ومن ثم نوع الضمان الذي تقدمه.

ان هناك عدة ألوان أساسية من الضمانات تطلبها الماركسية، وهي تعبر بهذه المطالب عن المصالح المباشرة للطبقة العاملة في المجتمع الحديث، وتقرر في الوقت نفسه الشرط

الضروري لمزيد من التطور غير المعوق للانتاج الاجتماعي ، اننا نطلب لكل انسان ضمان أن يكون قادرا على ايجاد عمل يعمله ، وبهذا يسهم في الانتاج الاجتماعي ، وكما قال ماركس في **رأس المال** (المجلد (٣) الفصل (٤٨)) : «وأن يفعل هذا بأقل استهلاك للطاقة وفي ظل شروط موافقة لطبيعتهم الانسانية وجديرة بها . . » ، ونطلب لكل انسان ضمان استخدام ملكيته الشخصية والتمتع بها ، ونطلب لكل انسان ضمان الشروط التي تمكنه من تنمية قدراته للحياة والسعادة ، لشخصه وعلاقاته الشخصية بالآخرين معا .

وقد يقال ان هذه مهمة عسيرة والطبيعة الانسانية على ما هي عليه ، ويحتج الكثيرون بأنه لا جدوى من المطالبة بمؤسسات يمكنها أن تقدم مثل هذا الضمان الاجتماعي ، لأن الناس - كأفراد - هم أكثر سوءا وغباءاً من أن يسمحوا لهذه المؤسسات بالعمل ، وعلى أي حال فان الماركسية تعارض مثل هذه النظرة الكلبية الى الطبيعة الانسانية طالما أن هناك مؤسسات قائمة بالفعل تمنع - بوصفها مؤسسات - مثل هذا الضمان الاجتماعي ، سواء كان البشر على تلك الدرجة من السوء والغباء أو لم يكونوا . تلك هي مؤسسات الرأسمالية .

فطالما ظلت الدولة قائمة على حماية علاقات الملكية الرأسمالية فعليها أن تكون معنية - مهما كانت المطالب الديمقراطية التي تقدم اليها - بأن تقدم أكبر قدر تستطيعه من الضمان لتراكم واستثمار رأس المال ، وللأفراد - سواء بصفتهم كأفراد أو في تنظيمات مشتركة - للتمتع بحريتهم في مراكمة واستثمار رأس المال ، وفي أن يعيشوا على فائض القيمة الذي يصبح ملكا لهم نتيجة استغلال عمل الآخرين .

ومن الواضح أن هذا يسير في اتجاه معاكس لتوفير ضمان العمل ، لأن التشغيل يعتمد على تقلبات عملية دورة رأس المال المعرضة للأزمات ، وفيما يتعلق بالعمل « بأقل استهلاك للطاقة وفي ظل شروط موافقة لطبيعتهم الانسانية وجديرة بها » فان العمال يجدون التقدم في هذا الطريق تقف دونه العوائق .

ويمكن اثبات ان هذا يسير بنفس القدر في اتجاه معاكس لضمان الملكية الشخصية ، فرغم أن الدولة والقوانين تحمي الملكية الشخصية ، الا أن ضمان الفرد لملكيته الشخصية يظل متوقفا على عدم ضمان وظيفته أو أسهمه ، والعامل الذي رتب أموره بحيث يتملك بعض الممتلكات الشخصية أو حتى يشتري عددا قليلا من الاسهم معرض لخطر أن يفقد كل شيء في أوقات التضخم أو البطالة .

أما فيما يتعلق بالطيبات غير المادية أو غير الملموسة في الحياة والسعادة والعلاقات الشخصية ، فمن المعروف - وتلك حقيقة أوضحتها الكتابات السوسيولوجية وصورها الادب والفن - أن مصادرها تسمم بفعل المنافسة المطلقة السراح واحتكار الموارد وأخلاقيات : «انني على ما يرام يا جاك » و«كلب يأكل كلبا » التي تسود المجتمع الرأسمالي .

وباقامة مؤسسة الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج نستطيع أن نؤسس تخطيطا اجتماعيا للانتاج يستخدم الموارد المتاحة والعمل لاشباع الاحتياجات الانسانية، والدولة التي تقضي على حقوق رأس المال الخاص وتسعى لحماية الملكية العامة في وسائل الانتاج تستطيع في هذه الحالة أن تحمي حق كل انسان في الافادة من الانتاج الاجتماعي، وتستطيع بالتخطيط الاجتماعي للانتاج أن تقيم وتحمي الضمان الاجتماعي لكل انسان في العمل والملكية الشخصية وتحقيق السعادة.

الحرية والمساواة اللتان تستطيع الاشتراكية ضمانهما اذن لا يمكن تأمينهما الا بانكار وتقييد حريات معينة، كذلك بالقضاء على عدم المساواة، وقد قال الماركسيون هذا دائما، كاشفين بذلك عن فهم واضح لما يدعى « تناقض الحرية الظاهري ». و« للوظيفة التي تقوم بها الدولة ويجب أن تقوم بها لخدمة الحرية والانسانية ».

ولا حاجة للحديث عن تقييد الحرية من النوع الذي تمثله الحيلولة دون ارتطام القبضات بالانوف، فان د. بوبر نفسه قد وصفه « بالحكمة ». وضمان الحرية والمساواة القائمتين على الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج يتطلب كذلك حظر المؤسسات الخاصة التي تحقق أرباحها عن طريق شراء استخدام قوة العمل وبيع نتاجها، انه يتطلب انتزاع حرية اولئك الافراد - سواء كانوا افرادا أو متحدين في منظمات - في ملكية مثل هذه المؤسسات أو شراء أسهمها والمضاربة بها. أو الكشف عن روحهم التنافسية المبادرة في ادارتها. انه يتطلب انتزاع حرية الانسان في استغلال عمل انسان آخر. وهو يتطلب كذلك ازاحة كل تلك الوسائل المؤسسية واغلاق كل دهاليز السلطة التي تستطيع من خلالها أقلية طبقية مستغلة التحايل لفرض سيطرتها ورقابتها على الحكومة، ويجب أن تصادر من ممثلي تلك الطبقة كل مزاعمهم ودعاويهم في شغل أماكن التأثير والسلطة، وأن تمتد هذه المصادرة الى حق ملكية وتوجيه الصحف وغيرها من ادوات الدعاية، والسيطرة على شبكات الاذاعة والتلفزيون، وملكية وادارة دور النشر ومعارض الفن، وتوجيه مؤسسات البحث العلمي، وممارسة الرقابة على ما يعلم في المدارس.

ولا شك أنه في تنفيذ مثل هذا العمل لتقييد الحرية من أجل ضمان الحرية « ستحدث أخطاء كثيرة » على نحو ما يحذرنا د. بوبر، والحقيقة ان أخطاءا كثيرة قد حدثت بالفعل - ولا زالت تحدث - في الدول الاشتراكية، فقد كانت تلك الدول تعاني من افتقاد التقاليد الديمقراطية ومن الاقتصاد المتخلف معا. ولكن مهما كانت الأخطاء التي حدثت، أو التي يمكن أن تحدث في المستقبل، فقد استطاعت هذه الدول أن تتخلص من علاقات الملكية التي تغلق الطريق الى الضمان والحرية، وأن تضع الأشكال المؤسسية الأساسية للملكية والحكومة التي يصبح الطريق من خلالها مفتوحا الى الأمام، وستوضح التجربة - وهي قد أوضحت بالفعل - كيف تصحح الاخطاء.

(٣) الحريـة من الاستغلال

حين تعتبر الحرية خيرا سياسيا واجتماعيا، وحين يعتبر الظفر بها واستمرارها هدفا سياسيا واجتماعيا، فما الذي نعنيه بالحرية؟ كي نشرح ما تعني الكلمة فمن الضروري (كما قال د. بوبر في سياق آخر) لا أن نحفر كي نكتشف «الجوهر» الخبيء، ولكن أن نقرر ببساطة ما تتضمنه استخدامات الكلمة. اذا كان هذا مفهوما فسيتضح أن الناس حين يقولون انهم يريدون أن يكونوا «أحرارا» فهم يعنون إما الخلاص من اكراه أو قسر يعانون منه، وإما منع فرض مثل هذا الاكراه أو القسر عليهم. **فأن تكون حرا إذن يعني أن تكون حرا من الاكراه.**

وبالتالي يعتبر د. بوبر أن هدف العمل السياسي لدعم الحرية هو تحرير الناس - قدر الاستطاعة - من الاكراه الذي يوقعه عليهم - حين تصدر اليهم الأوامر ويفرض عليهم القسر - من جانب ممثلي سلطة المؤسسات التي لا يملكون عليها رقابة ما أو يملكون رقابة لا تذكر. فالهدف السياسي للحرية يتحقق بتأسيس الديمقراطية وأن يحكم الناس أنفسهم.

ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن هذا الهدف يتفق وتعبير معظم الناس عن آمالهم في الحرية، فعند معظم الناس أن يكونوا أحرارا يعني أن يستمتعوا بالديمقراطية وأن يحكموا أنفسهم، وطالما ظل الناس محرومين من مؤسساتهم الديمقراطية، فهم لا يكادون يعنون بالظفر بالحرية اكثر من أن تكون لهم مثل تلك المؤسسات، وكما قال د. بوبر فإن الناس اذا ظفروا بالديمقراطية وحكموا أنفسهم قد يفشلون في استخدامها استخداما حسنا. **لكن الاعتبار الاول في النضال من أجل الحرية هو الظفر بالديمقراطية والحكم الذاتي.**

في المقابل، يقال أحيانا إنه- حسب الماركسية - مجرد وهم «بورجوازي» أو «ليبرالي» أن نتصور «الحرية» تعني الحرية من الاكراه. لكن مفهوم الحرية- كما يفهمه كل من يطمح الى الحرية وينكص عن استخدام الكلمة بمعان خادعة بهدف التدليس على الناس ودس شيء لا يريدونه باستخدام كلمة يستخدمونها عادة كي تعني شيئا يريدونه - يعني أن الظفر بالحرية هو التخلص من قسر أو اكراه مفروض علينا. واذا كان الماركسيون لا يوافقون على «الليبرالية البورجوازية» فليس ذلك لأننا نطالب بأن تفرض على الناس كل صور القسر التي تنادي الليبرالية بطرحها عن كواهلهم، ولكن لأننا نطالب بتحريرهم من صور أخرى من القسر والاكراه تقبلها الليبرالية وترضى بها.

وفكرة د. بوبر في «أننا نطلب من الدولة أن تحمي تلك الحرية التي لا تضير المواطنين الآخرين «تقوده غالبا - مثل سواه من الليبراليين - الى القول بأن القيود المفروضة على الحرية سياسية فقط أي تفرضها الدولة، ان حريتك تتقلص حين تلاحقك

الشرطة ، ويصر د . بوبر على أن هذا لا يجب عمله الا لا يقافك عن إلحاق الأذى بالآخرين . وبعيدا عما يمكن أن تفعله الدولة أو ممثلوها لتقليص حريتنا فنحن أحرار .

ولكن بصرف النظر تماما عن تلك القيود على الحرية التي قد تفرضها الدولة أو الشرطة ، أليس حريتنا في أن نفعل ما يرضينا وأن نتمتع وننمي تلك الميزات التي يحصل عليها الافراد من متع الحضارة مقيدة تقييدا شديدا بساعات العمل الطويلة ، وبالوظائف الشاقة والسخيفة وغير المجزية ، وبنقص الطعام الجيد وشروط الحياة الطيبة ، بل وربما اكثر تقييدا حين لا يجد الفرد عملا على الاطلاق؟ أليست هذه الحرية مقيدة أيضا بنقص التعليم وخضوع الناس لعديد من مؤثرات الدعاية التي تفسد عقولهم وتجعلهم يصدقون ما يقال لهم وتؤدي بهم الى الاعتقاد بأنهم يعيشون حياة طيبة في حين أنهم ينتزعون ما يقدرون على انتزاعه من أيدي رفاقهم في شروط منافسة ضارية؟ . ان كل هذه القيود موجودة ، ولكن نظرا لانها - وربما ما هو أسوأ منها - كانت موجودة دائما يتم التسليم بها دون مساءلة باعتبارها سمات طبيعية للشرط الانساني . وطالما كانت التكنيكات بدائية نسبيا كانت مثل هذه الشروط لا يمكن تجنبها ، ولم يكن الخلاص منها يقع في دائرة السياسات العملية ، لكن هذا الخلاص أصبح داخل الدائرة الآن ، وتقدم الماركسية النظرية والممارسة لتلك السياسات

وبالنسبة لهذا الأمر ، فمن الصحيح تماما أن مؤسسات الرقابة الديمقراطية - والتي يشارك فيها الناس جميعا بعض الشيء ولا تقتصر على اولئك المتميزين بالملكية - لم تكن داخل دائرة السياسات العملية في العصور القديمة ، فقد بدأ قيام هذه المؤسسات للحرية في العصر الحديث ، والليبراليون في حماسهم عن حق للمكاسب التي حققتها الديمقراطية للحرية ، وفي حماسهم للدفاع حتى الموت - كما قالوا - حتى عن تلك العناصر المحدودة من الديمقراطية التي حصلنا عليها حتى الآن (ويشاركهم الماركسيون هذا الحماس) قد أخطأوا في تفكيرهم بأنه ما دامت رقابة سلطة الحكام في املاء أوامرهم هي الشرط الضروري لحرية المواطنين ، فان هذه هي كل حرية المواطنين. وليس هذا صحيحا . لأنه حتى لو استطعنا الوصول الى قدر من الرقابة على المدى الذي يجب أن نطيع فيه أوامر الحكام ، أي لو أننا ظفرنا بالحرية السياسية ، فقد نظل رغم ذلك غير أحرار نسبيا ، ورازحين تحت قيود ثقيلة بسبب علاقات الانتاج والطريقة الشاملة التي تنظم الانتاج الاجتماعي وتوزيع وسائل الحياة والاستمتاع بها . ان الليبراليين يتقبلون هذا القيد وهذا الانتقاص من الحرية ، في حين يلتمس الماركسيون الوسائل لانهائه .

كان ماركس وانجلس يريان أنه نتيجة الملكية والادارة الاشتراكية لوسائل الانتاج الاجتماعية ، والقيود التي يمكن أن تفرضها على حرية الافراد في تملك وسائل الانتاج وبيع وشراء قوة العمل وما تنتجه ، يمكن قيام تنظيم للانتاج الاجتماعي على أساسه يستمتع كل

الأفراد بحرية لا تتاح لهم في أي مجتمع قائم على استغلال العمل، وشرع انجلس في انتي دوهرنج (القسم (٣)، الفصل (٣)) يوضح شروط هذه الحرية الفردية وما تتكون منه.

والشيء الأساسي هنا أنه «حين يصبح المجتمع سيد كل وسائل الانتاج من أجل استخدامها حسب خطة اجتماعية فهو يضع نهاية خضوع البشر القديم لأدوات انتاجهم»، ومن ثم لا يعود «العمل المنتج هو وسيلة اخضاع البشر».

فمن أجل أن يبقى الجنس الانساني أصلا، وأن يكون كل فرد قادرا على الحياة - دع عنك أن يكون حرا - لا بد من القيام بالعمل الانتاجي. والطرائق التي أصبح بها «وسيلة اخضاع البشر» هي كلها - كما يشرح لنا انجلس - نتائج التقسيم الاجتماعي للعمل، فأولا، أصبح الافراد مرتبطين بوظائف خاصة بحيث أن كل فرصهم في تنمية قدراتهم وشخصياتهم واستمتاعهم أصبحت مشروطة ومحددة بالوظيفة التي ارتبط بها كل منهم، الفلاح أصبح مرتبطا بالأرض والعامل بمكانه من الآلة والمدير بمكتبه، وتساوى الجميع في انهم أصبحوا «خاضعين لوسائل انتاجهم»، وثانيا ان بعض الافراد يعيشون على استغلال عمل آخرين، ومن ثم أصبح هؤلاء الآخرون مرتبطين بالعمل تحت توجيه ولصالح اولئك الافراد، وثالثا، ان الافراد مضطرون لأن يكرسوا الجزء الاكبر من طاقاتهم للعمل الضروري اجتماعيا بحيث لا يتبقى لهم سوى أقل الوقت أو الطاقة للهوايات التي يختارونها بحرية لأنفسهم.

ويرى انجلس أن «التطور الراهن لقوى الانتاج يكفي فعلا» كي نتخلص من هذا الخضوع، ولنبدأ بالبند الثالث فقد أشار الى أن التطور الاجتماعي لقوى الانتاج الحديث يمكنه الآن «انقاص وقت العمل، بحيث أن كلاً لو أخذ نصيبه منه لبدا قليلا حسب مفهوماتنا الآن..»، وهكذا تتاح لكل فرد الفرصة والقوت الكافي كي يحيا حياة طيبة كما يشاء. وثانيا، يمكن الغاء كل صور استغلال الانسان للانسان، وثالثا، يمكن لقوى الانتاج الحديثة أن تلغي تماما الأثر المعوق لتقسيم العمل على الأفراد. كتب ماركس في رأس المال (المجلد (١)، الفصل (١٤)، القسم (٩)): «ان الصناعة الحديثة تفرض على المجتمع تحت طائلة العقوبة بالموت، أن يستبدل بعامل اليوم الذي يقوم بعمل تفصيلي، المعوق بتكراره طول عمره للعملية نفسها، ومن ثم يتحول الى حطام انسان، الانسان المتطور تطورا كاملا ومليئا، الذي يناسب عديدا من الاعمال، والمتأهب لأن يواجه أي تغير في الانتاج، والذي تعد مختلف الوظائف الاجتماعية التي يمارسها ليست سوى أنماط متعددة من فتح المجال الحر أمام قواه الطبيعية والمكتسبة..»، وبشكل خاص فان تطور التكنيكات وسيطرة الناس عليها يمكنه أن ينهي هذين الانقسامين الكبيرين اللذين يفرضان القيود وعدم المساواة بين الناس: الانقسام بين العمل العقلي واليدوي، والانقسام بين المدينة والريف.

يقول انجلس اذن ان الحرية الفردية التي يمكن للناس أن يحصلوا عليها نتيجة الملكية

الاشتراكية لوسائل الانتاج هي المرتبطة بازالة كل هذه الصور من الخضوع ، ويقول انها تعادل « اتاحة الفرصة أمام كل فرد كي يمارس وينمي كل ملكاته الجسمية والعقلية في كل اتجاه . . » .

وقد شرح ماركس النقطة نفسها - ربما بافصاح اكثر واهتمام أقل بالتفاصيل - في نهاية المجلد الثالث من رأس المال (الفصل ٤٨) .

كتب ماركس : « لا تبدأ مملكة الحرية الا حين ينتهي العمل الذي تحتمه الضرورة والاعتبارات الدنيوية ، هي في نفس طبيعة الأشياء واقعة وراء مجال الانتاج المادي الفعلي ، وكما يتحتم على الانسان البدائي أن يصارع الطبيعة من اجل اشباع حاجاته ، ومن أجل أن يصون الحياة ويعيد انتاجها ، فكذلك يتحتم هذا على الانسان المتحضر ، وعليه أن يفعل هذا في كل التشكيلات الاجتماعية المختلفة وفي ظل كل أنماط الانتاج الممكنة ، ومع تطوره يتسع نطاق الضرورة الفيزيقية نتيجة احتياجاته وفي الوقت نفسه تتزايد قوى الانتاج التي تشبع حاجاته ، والحرية في هذا المجال لا تتمثل الا في الانسان ذي الطابع الاجتماعي ، في المنتجين المتحدين ، الذين ينظمون - تنظيما عقليا - تفاعلهم مع الطبيعة ، ووضعها تحت سيطرتهم المشتركة ، بدل أن تحكمهم كما تحكمهم القوى العمياء في الطبيعة ، وتحقيق هذا بأقل استهلاك ممكن للطاقة ، وفي ظل شروط يجب أن تكون ملائمة وجديرة بطبيعتهم الانسانية ، ويظل هذا على أية حال عالم الضرورة ، ووراءه يبدأ تطور الطاقة الانسانية الذي هو هدف في ذاته ، تبدأ مملكة الحرية الحقيقية ، التي يمكن أن تزدهر أكثر وأكثر حين تكون قائمة على أساس عالم الضرورة ، وتخفيض ساعات يوم العمل هو شرطها الأساسي . . » .

اذن فقد أوضح ماركس وانجلس أن ما ينظران اليه باعتبار أنه الحرية ، وهي هدف يستحق النضال من أجله ، ولا يمكن أن يتحقق الا على أساس الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج ، انما تتمثل في أن يستمتع كل فرد بنفس القدر بامكانية « تنمية وممارسة كل ملكاته » والانشغال « بتطوير الطاقة الانسانية الذي هو هدف في ذاته » ، وهم يفعلون هذا لا لأن عليهم أن يفعلوه ، ولكن لأنهم اختاروا أن يفعلوه . والشرط الضروري لهذا - كما أوضحنا - لا يمكن أن يتحقق الا بالعمل الاجتماعي ، وهو التطوير الكامل للانتاج الاجتماعي على أساس الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج والتخطيط ، والتغلب على الآثار المعوقة لتقسيم العمل ، والقضاء على استغلال الانسان للانسان ، وانقاص الحد الأدنى لعدد ساعات العمل الضروري لكل فرد والطاقة الفردية المستهلكة فيها .

ولن يضن الافراد في هذه الحالة - كما أشار ماركس في نقد برنامج جوتا - بالوقت الذي ينفقونه في العمل الاجتماعي ، في ظل ترتيبات داخل اطار خطة انتاج اجتماعي لأنهم سيدركون آنذاك أن « العمل هو الضرورة الاولية للحياة » ، وأيضا لأنه - كما أشار

انجلس - مع الاستخدام الكامل للتكنيكات وتطويرها « سيصبح العمل متعة لا عبئا ».

لهذه الأسباب يرى الماركسيون أنه بتأسيس الاشتراكية فقد يمكن للناس أن يبدأوا البداية الحقيقة لتحقيق المجتمع الحر، لأنه فقط بعد «استيلاء المجتمع على وسائل الانتاج » - كما أشار انجلس - « يقطع الانسان - بمعنى من المعاني - الروابط التي تربطه بعالم الحيوان، ويخلي شروط الوجود الحيواني وراءه، ويدخل في شروط انسانية حقيقية، لأن شروط الوجود التي تشكل بيئة الانسان، والتي تسيطر عليه حتى الآن، ستصبح عند هذه النقطة تحت سيطرته ورقابته، ويصبح هو - للمرة الاولى - السيد الواعي للطبيعة، لأنه، وبقدر ما يصبح سيد تنظيمه الاجتماعي الخاص، ... من هذه النقطة يبدأ البشر - بوعي كامل - تشكيل تاريخهم، ومن هذه النقطة فقط سيصبح للأسباب الاجتماعية التي يدفعها الناس إلى العمل - أساساً وبشكل متزايد دائماً - النتائج التي يريدها الناس، انها قفزة الانسانية من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية.. » (**انتي دوهرنج، القسم (٣)، الفصل (٢)**).

ولتحقيق مثل هذه الحرية، **لا يكفي وجود أشكال اكثر فعالية من الرقابة الديمقراطية على الحكام، بل لا بد من تغيير العلاقات الاجتماعية**، وحين ينكر الليبراليون هذا فانهم لا يبررون فقط القيود السياسية المرتبطة بالعلاقات الرأسمالية القائمة بالقول أنها ضرورية لدفع الضرر، بل إنهم أيضا يتقبلون سلطات وامتيازات الطبقة الحاكمة القائمة، وخضوع أغلبية الناس للشروط المعوقة للعمل الرازح تحت الاستغلال، باعتبارها سمات سوية ومألوفة للعمل في النظام السياسي الديمقراطي، وفيما يتعلق بالحرية فان آفاقهم محدودة في أضيق الحدود.

والحقيقة اننا يجب أن نتذكر دائما أن ما يسمى « بالليبرالية » هو عادة بعيد عن الحرية، فالليبرالية في النظرية الاجتماعية والسياسية هي غالبا ما تكون محافظة وجامدة وضيقة الأفق مثل الحزب الليبرالي الكبير نفسه.

ويعود ضيق رؤية الليبرالية فيما يتعلق بحدود الحرية الى قبولها العلاقات الرأسمالية باعتبارها الحدود التي يجب أن تقتصر عليها الحرية الانسانية، صحيح ان د. بوبر يتحدث عن « الحرية من الاستغلال »، لكنها عنده تقتصر على العمال غير المنظمين، الذين يفتقدون قوة المساومة ضد أصحاب الاعمال معدومي الضمائر، هم المستغلون (بفتح الغين)، أما حين يكون لهم تنظيمهم وتحدد الأجور وساعات العمل عن طريق المساومة الجماعية (أو ربما أمكننا القول عن طريق سياسة الدخول كما تقرها حكومة منتخبة انتخابا ديمقراطيا)، فقد انتهى استغلالهم، وحسب وجهة النظر هذه فان الحرية هي في المقام الاول الديمقراطية السياسية والاقتصادية، وتدرك الحريات الاساسية باعتبارها حرية المشروعات الفردية،

وحرية الافراد الذين تجمع بينهم المصالح المشتركة في التنظيم الذي يحمي مصالحهم ، والدخول في مساومات مع أصحاب المصالح الأخرى ، وحرية المبادرة الفردية والتنظيم الجماعي لتحقيق شروط أفضل ، ولكن داخل نطاق العلاقات الرأسمالية فان أقصى ما يمكن الطموح اليه من تحسن هو مجرد تسهيل محدود لقيود الضرورة الاقتصادية ومتطلبات وظيفة الفرد ، وطبيعي في هذه الشروط أن يرى الناس أن هدف جهودهم كلها هو محاولة انتزاع ذلك الاشباع لاحتياجاتهم وسط ذلك التنافس الحر الضاري قدر ما يستطيعون ، انهم ينتزعون ويستهلكون بجشع ونهم ، لان ملكيتهم لتلك الأشياء مهددة دائما بالازمات الاقتصادية والأزمات في العلاقات الدولية التي تسببها الرأسمالية ، ولا يملك أحد السيطرة عليها . وهذا - فيما ترى الليبرالية - قدر الانسان الذي لا يمكن تجنبه .

وقد رأى ماركس - كما يعترف د . بوبر - كل شرور الرأسمالية بوضوح ، لكنه رأى فيماوراءها كيفية التغلب عليها - وهو لم ينتقص أبدا من قيمة الحرية السياسية المرتبطة بالديمقراطية ، بل على العكس كان يرى في توسيعها حدا من السيطرة السياسية والاقتصادية للطبقة الحاكمة ، لكنه رأى **أن السلطة السياسية يجب استخدامها لتغيير العلاقات الاجتماعية من أجل أن يصبح الناس أحرارا** . بمعنى أن يصبح الناس أحرارا كأفراد على أساس تعاونهم في التكنيكات الاجتماعية لانتاج وسائل اشباع احتياجتهم ، وأن يحققوا أمنهم الجماعي بسيطرتهم على وسائل حياتهم وتنظيمهم الاجتماعي .

والتفسير الذي يقدمه ماركس للحرية ، وللقيود التي يجب ازاحتها للظفر بها ، ذو أهمية فائقة لأنه يضع أمامنا هدف العمل السياسي ، ويتحدث د . بوبر باحتقار عن المثل والاهداف ، لأنه يعتقد أن موضوع العمل السياسي ليس تحقيق المثل بل القضاء على الشرور ، وعلى أي حال فالماركسيون يناضلون اكثر من سواهم للقضاء على الشرور باعتبار أنها الطريقة العملية للنضال من أجل تحقيق المثل ، وفكرة الانسان عن الشر الذي يجب القضاء عليه لا يمكن أن تنفصل عن فكرته عن الخير الذي يتحقق نتيجة هذا القضاء ، لأنه لو افتقد تصور الخير الذي يمكن أن يتحقق فقد يرى أن الامر ليس جديرا بالعناء ، بل وقد يفشل حتى في اعتبار الشر شرا على الاطلاق . لكن الماركسية حين تعرض لشيء من المدى الكامل الكامن للحرية الانسانية تدفعنا الى المضي في سبيل القضاء على ما يعوق حريتنا ، وهي حين تحثنا على تقدير الحريات التي حصلنا عليها فعلا والدفاع عنها فهي لا تقول لنا أن ما حصلنا عليه هو كل ما يمكن كسبه من الحرية التي نريدها أو التي نستطيع الحصول عليها .

تحثنا الماركسية اذن - في شروط الرأسمالية - على ضرورة التنظيم لحماية الحريات الديمقراطية التي حصلنا عليها ، أو للحصول عليها اذا كان هذا لم يحدث بعد ، وبضرورة التنظيم للدفاع عن مستوى معيشتنا والعمل على تحسينه ، وفي التنظيم لحرمان الطبقة الحاكمة

من قدرتها على حماية امتيازاتها الخاصة على حساب حرية الاغلبية، واذا تم هذا تحثنا الماركسية على اقامة علاقات الانتاج الاشتراكية. وحين تتحقق الاشتراكية تحثنا الماركسية على الاستمرار في العمل من أجل شروط الحرية الفردية، لا بمصطلحات الحقوق الديمقراطية فقط، رغم أهمية الحصول عليها حيث لا تكون موجودة، ولكن بمصطلحات شروط العمل «الجدير بالطبيعة الانسانية» وانتاج الكثير «باستهلاك الحد الادنى من الطاقة» حتى يمكن أن «يزدهر تطوير الطاقة الانسانية، الذي هو هدف في ذاته.».

ومن الحقائق المعروفة اليوم أن الناس في ظل الحكومات الاشتراكية ـ وخلال الخمسين سنة التي انقضت منذ قيام الحكومة الاولى ـ لا يزالون يفتقدون الكثير، ولا يرجع هذا الافتقاد الى المشاكل الاقتصادية والسياسية التي يمكن تجنبها فحسب، بل يرجع أيضا الى السياسات الخاطئة للحكومات الاشتراكية، لكن الماركسية تمثل بالنسبة لمجمل حركة الشعوب المناضلة ضد الاستغلال ـ وسواء عرف المسؤولون في البلاد الاشتراكية هذه الحقيقة ووعوها أم لا ـ هدفهم في الحرية، ومفهومهم للحرية في ضوء ما لا يزال متبقيا أمامهم ليعملوه من أجل إقامة مؤسسات حرة.

(٤) الحرية والضرورة

يقتبس د. بوبر بعض ملاحظات ماركس وانجلس عن الحرية الفردية والمجتمع الحر المذكورة في القسم الاخير، ثم يعلق بقوله: «بقدر ما أستطيع أن أرى» فان ماركس «قد تبع معادلة هيجل الشهيرة بين الحرية والروح، قدر ما كان يعتقد أننا لا يمكن أن نكون أحرارا الا ككائنات روحية..». (م. م. ٢ - ص ١٠٣).

وهذا يبدو تفسيرا مدهشا لآراء ماركس حتى بالنسبة الى أرض العجائب. لكن د. بوبر يواصل القول بأن ماركس قد وصف كل ما يتعلق بالحياة المادية والشروط المادية وانتاج وسائل الحياة المادية بأنها «مملكة الضرورة» وقال بأن «الحرية الحقيقية» انما تبدأ «فيما ورائها»، على هذا النحو افترض ماركس بوضوح أن الحرية الحقيقية يمكن أن تأتي فقط بقدر «ما نحرر أنفسنا تماما من ضرورات عملية التحول الغذائي)»، فعند ماركس ـ في الحقيقة وكما عند أي «مسيحي مؤمن بثنائية الروح والجسد» تتمثل الحرية في «التحرر من الجسد»، وقد عبر انجلس عن الفكرة نفسها حين كتب بأننا كي نربح الحرية «يجب أن نقطع كل الروابط التي تربطنا بعالم الحيوان..».

ويضيف د. بوبر ان ماركس وانجلس كانا يعرفان بطبيعة الحال أننا لا يمكن «أن

نتحرر من الجسد » مائة بالمائة، لهذا قالا بأننا يجب أن ننفق أقل الوقت والجهد في « شؤون الجسد »، وندخر الباقي « للحرية الحقيقية » (م. م. ٢ ـص ١٠٣ ـ ١٠٥)، ويفترض أن ماركس يعتبر أن عمليات التحول الغذائي الانسانية ووجود المادي « أي الجسد » هي قيود لا يمكن تجنبها على حريتنا، ويجب علينا أن نحاول التحرر منها، لكننا ـ للأسف ـ لا نستطيع أن نتحرر منها تماما، ويتحتم علينا بالتالي أن نكرس قدرا من اهتمامنا للضرورات المادية.

ان الرأي الذي يحاول د. بوبر أن يدسه على ماركس بأننا « لا يمكن أن نكون أحرارا الا ككائنات روحية » لا يمكن اعتباره ـ كما يقدمه د. بوبر ـ مجرد هراء فقط، لكنه هراء ضار وخبيث، وهو يميل الى أن يصف مثل هذا الهراء « بالهيجلية » بصرف النظر عما اذا كان هيجل قد قال به أو لم يقل، غير أن هذا الرأي ـ على أي حال ـ أقدم من هيجل بزمن طويل، هو بالاحرى يمكن أن نجده واضحا بقوة في كتابات منسوبة للقديس بولس، والمضمون العملي الخبيث والضار وراء هذه الصياغة ذات النبرة الروحية العالية هو أنه ما دام الجسد يقيد حرية الروح ويعوقها فمن المهم تطهير الجسد أو تعذيبه لتحرير الروح، وهكذا يمكن للقول بأن « الحرية الحقيقية » هي « حرية روحية » أن يستخدم (وهذا ما يحدث غالبا) لتبرير كل ألوان القهر والقسوة باسم « الحرية الحقيقية ».

وقد سبق أن حذرنا د. بوبر بأن الحصاد العملي لقول الماركسية بالثورة كوسيلة لضمان الحرية من الاستغلال لا يمكن أن يكون شيئا سوى الاستبداد، لكنه الآن يحاول أن يوضح لنا كيف أن ماركس وانجلس حاولا اخفاء هذه الحقيقة المزعجة بكومة من الهراء حول « الحرية الحقيقية ».

وفكرة أن « الروح » فقط هي الحرة في حين أن الجسد « ليس حرا »، تلك الفكرة التي يحاول د. بوبر ـ على نحو متعسف ـ أن ينسبها الى هيجل، وعلى نحو أكثر تعسفا الى ماركس، قد ارتبطت في العصور الحديثة بحجج فلسفية معينة حول الحرية والعلية.

ولتبسيط الأمر يمكن أن نصوغه كما يلي: ان القول بأننا « لن نكون احرارا الا ككائنات روحية » يعني أن الاحداث المادية لها أسبابها وعللها، وهي تحدث وفق قوانين العلية، ونحن كذلك نخضع لقوانين العلية بقدر ما نحن كائنات عضوية مادية، بحيث ان علة الفعل لو كانت موجودة لتبعها الفعل الضروري، ولو كانت غير موجودة ما تبعها الفعل، اذن لو كانت العلة حاضرة فلا شيء نستطيع أن نفعله ـ باعتبارنا كائنات عضوية مادية تحيا في بيئة مادية ـ لايقاف المعلول، ونحن في كل الحالات لا نملك اختيارا، فلا حرية في المادة، ومن ثم فاذا كنا احرارا فيما نفعل فلا يمكن أن يحدث هذا لنا إلا لو كنا كائنات روحية، لأن فينا مبدأ روحياً يعمل مستقلا عن سلسلة العلية في العمليات المادية.

والرد على هذه الحجة بالغ الوضوح ، الى الحد الذي أصبح فيه اليوم شائعا ومبتذلا في الفلسفة. فبعيدا عن أن تكون العلية وقانون العلية عائقا أمام قدرتنا على اختيار فعل شيء ما ثم فعله ، فإنها الشرط الضروري لمثل هذا الفعل الحر من جانبنا ، ولأن العلل تؤدي الى معلولات ، وبقدر ما نعرف عن المعلولات التي تحدثها علل معينة ، نستطيع أن نقرر مجرى الفعل ونقوم بفعله ، لأننا اذا لم نكن نعرف أي العلل تؤدي لأي المعلولات فكيف يتاح لنا أن نتعمد مساراً معيناً للفعل أو نقوم بأي فعل على الاطلاق؟ إن البشر كائنات عضوية مادية ، ومن حيث نحن كذلك ، فان أنشطتنا والنتائج التي تسفر عنها هذه الأنشطة خاضعة لقانون العلية ، غير أن هذا لا يعني أننا لن نكون أحرارا في اختيار أنشطتنا الا لو كان فينا جانب معنى متحرر من سلسلة العلية المادية ، بل على العكس فان معرفتنا بأي العلل تؤدي الى أي المعلولات هي سبب اختيارنا الحر لاحداث المعلولات التي نشاء.

وقد صور الاستاذ رايل RYLE من اكسفورد هذه الحجة بأمثلة من الممارسة الحرة للالعاب. فأشار (في كتابه **مفهوم العقل**) الى أن حقيقة أن كلا من كرات البلياردو ولاعبي البلياردو خاضع لقوانين الميكانيكا لا تمنع اللعب الحر للبلياردو لكنها شرطه الضروري. . » فلاعب البلياردو لا يطلب اعفاءا خاصا من قوانين الفيزيقا اكثر مما يطلب من قواعد البلياردو. ولماذا يطلب هذا؟ انها لا ترغم يده على شيء. . » ، وممارسة اللاعبين لحريتهم في ضرب الكرات في الاتجاهات التي يريدونها لا يعني أن اللاعبين «كائنات روحية » ، ولا يعني أنه لإجادة اللعب « يجب أن نحرر أنفسنا من ضرورات عملية التحول الغذائي ، كما أشار الاستاذ رايل - وهو يشرح بتلك السهولة الجديرة بالاعجاب التي تميز المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها - تهاوى الافتراض القائل بأن « لاعب الجولف لا يستطيع في وقت واحد أن يلتزم بقوانين حركة القذائف **واطاعة** قواعد لعبة الجولف **وأن** يلعب بمهارة ورشاقة. . ».

نفس الأمر بالنسبة للأمور الاكثر جدية كما هو في تلك الامثلة الخاصة بالألعاب ، فبقدر ما تنبع النتيجة عن فعلنا العمدي ، لا عن اسباب خارجية مستقلة عن عمدنا ، نستطيع القول بأننا مسؤولون عن هذه النتيجة ، فاختيارنا للفعل هو الذي أدى الى حدوثه ، وبقدر ما نتعلم من التجربة ماذا يجب علينا أن نفعل لاحداث نتيجة معينة دون غيرها ، فاننا نصبح أحرارا في العمل لتحقيق أهدافنا وفي « تحرير أنفسنا » من الشروط التي تجعل ما يحدث لنا ، وما يحدث كنتائج للاسباب التي دفعناها للحركة ، لا تعتمد علينا ولكن تعتمد على قوى خارجية تتجاوز قدراتنا على السيطرة عليها.

كان ماركس وانجلس يفهمان هذا جيدا ، لهذا لم ينظرا الى الوجود المادي وضروراته كقيود على ما يمكن أن يكون - دون وجودها - حريتنا « ككائنات روحية » ، فمن الواضح أنه ما دام الانسان كائنا ماديا لا كائنا روحيا ، فان حريته هي حرية الكائنات

المادية لا الروحية، وبالتالي فان وجوده المادي ليس قيدا على حريته لكنه شرطها، فالتنفس مثلا ووجود هواء لنتنفسه ليس قيدا على حريتنا لكنه شرط لممارستها. حسب ماركس وانجلس اذن فان الانسان يجعل نفسه حرا عن طريق سيطرته واستخدامه الشروط المادية من أجل تحقيق أهدافه الخاصة واشباع حاجاته، فتحقيق الحرية يعتمد على فهم ضرورات الوجود المادي والسيطرة عليها.

والوقوف لحظة عند استخدام كلمة «الضرورة» هنا قد يجنبنا بعض سوء الفهم، وهي بالطبع كلمة يمكن أن تستخدم بمعان مختلفة في سياقات مختلفة، ولم يحاول ماركس ولا انجلس تكبد مشقة تقسيم الشعرة الواحدة للتفرقة بين المعاني المختلفة، وهذا استبعاد قد يتلقيان اللوم عليه من جانب الفلاسفة المعاصرين، وقد يتيح مجالا طيبا لكثير من اللغو المحبب في حفلات الشاي المجنونة، وواضح تماما أن معنى «الضرورة» هنا هو معنى «الشرط أو الشروط الضرورية»، هكذا إذا قلنا أن الأكل ضرورة للحياة فهذا لا يعني أننا نأكل بالضرورة لكنه يعني أننا اذا لم نأكل فلن نظل على قيد الحياة، كذلك فالقول أنه من أجل تصميم الطائرة لا بد من الفهم والسيطرة على الضرورات الطبيعية التي تعبر عنها قوانين «الديناميكا الهوائية»، هذا القول لا يعني أن تلك القوانين هي «ضروريات» بمعنى غامض أو مبهم أكثر من أن هذه القوانين تعبر عن شروط طيران الاجسام الذي يمكن السيطرة عليه في الهواء.

اذن، فحين قال انجلس ان الانسان «يترك وراءه شروط الوجود الحيواني» لم يكن يعني أن الانسان يحقق «التحرر من الجسد» بتحرير نفسه من ضرورات وجوده المادي، لكنه كان يعني تماما ما قاله من أن «شروط الوجود التي تشكل بيئة الانسان، والتي تسيطر عليه حتى الآن، ستصبح تحت سيطرة الانسان ورقابته»، فترك «شروط الوجود الحيواني» وراءنا ليس مسألة تغلب وجودنا الروحي على وجودنا المادي والهرب من قيوده، ولكن أن نتعلم كحيوانات تعيش عن طريق اشباع حاجاتها وخلق حاجات جديدة لأنفسنا بالانتاج الاجتماعي، نتعلم كيف نطور علاقاتنا الشخصية والاجتماعية وأنشطتنا كي نشبع حاجاتنا.

وكما شرح ماركس، فحين يتعلم الناس - عقلانيا - كيف ينظمون «التفاعل مع الطبيعة» الضروري لدعم الوجود الانساني فانهم بهذا يجعلون انفسهم احرارا في الانشغال بمساع متعددة يقومون بها، لا لأنهم مرغمون على هذا للإمساك برمقهم، ولكن لأن نجاحهم في انتاج ضروراتهم المادية يجعلهم احرارا في تكريس طاقاتهم لمهام أخرى يقومون باختيارها، لذا قال ماركس بأن «تخفيض ساعات يوم العمل» شرط «للحرية الحقيقية» كان يعني ببساطة أن هذا سيتيح لنا المزيد من الوقت كي نفعل أشياء، لا لأننا يجب أن نفعلها سواء كنا نحب فعلها أو نكرهه، ولكن لأننا نحب أن نفعلها وقد اخترنا ذلك، وهذه نقطة يستطيع

معظم العمال الصناعيين أن يفهموها حتى لو لم يكن في مقدور د . بوبر أن يتفهمها .

وقول د . بوبر بأن ماركس « تبع معادلة هيجل المشهورة بين الحرية والروح » ، وأنه كان يعتقد أننا نصبح حقيقة أحرارا فقط بقدر ما نقطع أنفسنا عن ضرورات الوجود المادي ونحرر أنفسنا منها ، هذا القول مدهش الى أبعد الحدود ، لأن انجلس قال باختصار ووضوح في **أنتي دوهرنج** (القسم (١) ، الفصل (١١)) - ان العكس تماما هو الصحيح . وربما يكون د . بوبر قد أخفق في ملاحظة ما قاله انجلس في **انتي دوهرنج** لأنه يستبعد هذا العمل باعتباره عملا « تبريريا » ، كذلك لأنه يعتقد أن ماركس وانجلس « تابعا هيجل » في جوانب معينة ، لكن افتقاره الى فهم هيجل حرمه أي امكانية لفهم ما تعنيه متابعة هيجل .

كتب انجلس : « ان هيجل أول من صاغ العلاقة بين الحرية والضرورة علاقة صحيحة ، فعنده أن الحرية تعني فهم الضرورة » ويواصل انجلس : « ان الحرية لا تتمثل في استقلال وهمي عن القوانين الطبيعية ، ولكن في معرفة هذه القوانين ، وفي الامكانية التي تقدمها هذه المعرفة لجعل هذه القوانين تعمل بطريقة نسقية لتحقيق اهداف محددة . . . تتمثل الحرية اذن في السيطرة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية وهي تعتمد على معرفة الضرورة الطبيعية . . » .

وفي حديث د . بوبر عن الحرية يتبع التقليد الليبرالي الرث في الاقتصار على المسائل السياسية أي حول المدى الذي يمكن للدولة أن تبلغه في منع أي فرد في أن يفعل ما يشاء ، وأن تطلب من الناس الامتناع عن فعل أشياء معينة فقط من أجل حماية حريتهم في فعل أشياء أخرى ، ونتيجة لهذا - وكما أشرت من قبل - فهو يخفق في أن يضع في الاعتبار الحقيقة الاساسية في الحياة الانسانية وهي أنه - بعيدا عن أية توجيهات تفرضها الدولة حول ما هو ممنوع وما هو غير ممنوع - فان حرية الناس تقيدها علاقاتهم بوسائل انتاجهم ، بحيث أن كلا يستمتع فقط بتلك المساحة غير المتكافئة المسموح له بها نتيجة ملكيته والمكانة التي يشغلها في التقسيم الاجتماعي للعمل ، والآن يمكننا ملاحظة أن د . بوبر في حديثه عن الحرية يخفق - فضلا عن ذلك - في أن يضع في الاعتبار حقيقة اكثر أساسية وهي أنه قبل أن يكون أي انسان حرا في أن يفعل أي شيء ، فلا بد من إتاحة الوسائل التي تمكنه من هذا الفعل ، والمعرفة بكيفية فعله .

فلكي نجعل أنفسنا أحرارا في ممارسة أنشطتنا لا بد أن نسيطر على الوسائل الضرورية لهذه الانشطة ، وعلى الناس أن يفعلوا هذا بشكل جماعي قبل أن يصبح الافراد أحرارا في ممارسة هذه الانشطة .

هذا الاعتبار يفسر حقيقة أن البشر يمكن القول انهم يلتمسون ويمارسون حرية في أنشطتهم من نوع لايتاح لسواهم من الحيوانات ، وهذه حقيقة اساء فهمها د . بوبر حين

افترض ان خلق الحرية الانسانية وتوسيع قاعدتها هي مسألة سياسية تماما، وهذا نشاط لا تمارسه بقية الحيوانات، تماما كما يساء فهم هذه الحقيقة من جانب اولئك القائلين بأن حريتنا «روحية» على حين أن الحيوانات ليست «كائنات روحية». ان البشر نوع من الحيوانات، لكن النوع الانساني - بوقفته المنتصبة ويديه ومخه الانساني - قد تميز عن بقية الحيوانات بأسلوب الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة، ولكي يفعل البشر هذا فقد تعلموا كيف يصنعون الأدوات ويصممون الوسائل التي يمكن أن تحقق مختلف النتائج، وأن يمثلوا لأنفسهم (ومؤسسة اللغة هي أولى الوسائل التي لا غنى عنها بهذا الصدد) النتائج التي يريدون الوصول اليها والأعمال الضرورية لاحداثها. هكذا طوروا طرائق فعلهم الهادف الذي تكمن فيه الحرية الانسانية، سواء في عملية الانتاج ذاتها أو في ادارة شؤونهم العامة أو في اشباع رغباتهم وأهدافهم الشخصية. وهذا يتمثل في صنع الوسائل واتاحتها ومعرفة كيفية استخدامها لاحداث مختلف النتائج، بحيث يستطيع الانسان أن يختار احداث هذه النتائج أو عدم إحداثها.

في الفقرة التي سبق اقتباسها من أنتي دوهرنج قال انجلس ان الحرية الانسانية من خلق البشر، ونحن نخلقها حين نتعلم كيف نتحكم فيها ونسيطر على العلل المادية ونجعلها تعمل لتحقيق أغراضنا. وتتسع حريتنا بقدر اتساع مدى تعلمنا كيفية استخدام الاشياء. ولا زال هناك الكثير الذي يمكننا عمله، هذه الحرية المتسعة تعتمد على أن نكتسب - بتعبير انجلس - «القدرة على اتخاذ القرارات على أساس المعرفة الحقيقية بالموضوع..»، فبدل أن نكون دائما مرغمين على الفعل فقط كاستجابة للمثيرات الخارجية، بحيث ان «نشاطنا يتحكم فيه الموضوع الذي يجب أن يتحكم النشاط فيه»، نصبح قادرين على اختيار الاهداف العملية وأن نطلق الحركة للعلل والاسباب، ونسيطر على آثارها ونتائجها لتحقيق أهدافنا.

ويواصل انجلس، فيقول ان هذه الحرية «هي نتاج تطور تاريخي، فالبشر الاوائل الذين فصلوا أنفسهم عن المملكة الحيوانية، كانوا - في كل ما هو أساسي - غير أحرار كالحيوانات سواء بسواء، لكن كل خطوة الى الامام نحو الحضارة هي خطوة نحو الحرية»، لقد كان «البشر الاوائل «ببساطة» غير أحرار «لانهم كانوا مرتبطين في كل أنشطتهم - مثل بقية الحيوانات - ببيئتهم الطبيعية، كانوا يعيشون حياة حرة بمعنى أنهم يستطيعون التجول كما يشاؤون، وأن أحدا لا يفرض عليهم قهرا، ولكن كان ثمة شيء ضئيل جدا كانوا أحرارا في أن يفعلوه، ونتيجة لذلك كانت حياتهم منحصرة داخل دائرة مغلقة من الانشطة القبلية.

ان الموضوعات المادية هي موضوعات أنشطتنا، وقوانينها هي القوانين التي يجب أن

نعتمد عليها في تقرير ما نفعل. ومن ثم يصبح من السخف القول (كما يبدو أن د. بوبر يفترض أن ماركس قد قال) بأن العالم المادي وقوانينه انما هي قيود على حريتنا، كما لو كان الاستمتاع «بالحرية الحقيقية» لا يتحقق الاإذا لم يكن هناك عالم مادي، أو لم نكن نحن أنفسنا جزءا من هذا العالم نخضع لقوانينه، لكن ما هو صحيح هو أن الموضوعات المادية وقوانينها هي عقبات في طريق حريتنا في الفعل، وحضورها يقيد فعلنا إلا بقدر ما نستطيع اكتشاف استخدامها والسيطرة عليها.

ولا شك في أن هذا أحد الأسباب لأن الناس يزدادون وعيا بأنفسهم كقوى حرة كلما كانت دوافعهم نحو اكتشاف البيئة والسيطرة عليها اكثر الحاحا، لهذا، فبعيدا عن الامتيازات الاقتصادية أو السياسية يعد الناس حملات لتسلق جبل من الجبال لأنه «موجود هناك»، نعم، موجود كعقبة تحول بين الناس والذهاب حيثما يشاؤون على ظهر كوكبنا هذا، لذا فهم يصممون على أن يجدوا الطريق لبلوغ قمته، كذلك فنحن نحس بأن الوصول الى القمر، ومن ثم الى الكواكب الاخرى، وربما بعد ذلك الى خارج المجموعة الشمسية كلها، انما هي أمور تستحق العناء في ذاتها، فبعيدا عن أي اعتبارات أخرى، هي قضية تأكيد أن وعورة الجبال وفراغ الفضاء لن تكون عقبات تحول دون حرية الانسان في الحركة.

لكن اكتشاف كيفية السيطرة على البيئة ليست هي مسألة كيفية الغاء قوانين الوجود المادي أو تفاديها، ولا هي ببساطة مسألة مصارعة ارادتنا وقوة احتمالنا لمقاومة القوى الطبيعية، بل هي مسألة كيفية اكتشاف تصميم الوسائل والأدوات.

وعلى وجه الاجمال فان الشرط الاساسي لتوسيع الحرية الانسانية كان دائما تقدم العلوم والتكنولوجيا، وكما أشار انجلس: «على عتبة التاريخ الانساني يقف اكتشاف امكانية تحول الحركة الميكانيكية الى حرارة، أي إحداث النار عن طريق الاحتكاك. وفي نهاية التطور الذي حدث حتى الآن يقف اكتشاف امكانية تحول الحرارة الى حركة ميكانيكية، أي الآلة البخارية..»، ان اكتشاف كيفية اشعال النار ـ كما يواصل انجلس القول ـ «أتاح للانسان للمرة الاولى السيطرة على احدى قوى الطبيعة، وانفصل بالتالي ـ الى الابد ـ عن المملكة الحيوانية»، ثم يستنتج: «ان كل التاريخ الماضي يمكن القول عنه أنه تاريخ حقبة تبدأ بالاكتشاف العملي لتحول الحركة الميكانيكية الى حرارة حتى اكتشاف تحول الحرارة الى حركة ميكانيكية..». (**انتي دوهرنج**، القسم (١)، الفصل (١١)).

إذن، فالحرية ـ حسب هذا الفهم ـ التي ظفر بها البشر حتى القسم الأخير من القرن الماضي قد اتاحها في البداية قهر الانسان «وسيطرته على احدى قوى الطبيعة» التي تطورت من تحول الحركة الميكانيكية الى حرارة حتى تحول الحرارة الى حركة ميكانيكية، وهذا ما جعل الناس أحرارا في فعل كل ما يريدون فعله حتى وقت كتابة انجلس هذا

الكتاب ، وهذا يوضح ـ كما يقول ـ : « كيف ان كل التاريخ الانساني لا يزال شابا » .

ومنذ زمن انجلس ، فان الثورة التكنولوجية الكبيرة التالية بدأت باكتشاف كيفية توليد الطاقة النووية والسيطرة عليها مقترنة باكتشاف تكنيكات الاوتوميشن أو التشغيل الآلي ، وهي ثورة يمكن مقارنتها حقا باكتشاف النار ، وامكانياتها في توسيع الحرية الانسانية امكانيات أعظم ، وتطور هذه التكنولوجيا هو ما يجسد فكرة ماركس عن البشر « الذين ينظمون تفاعلهم مع الطبيعة بأقل استهلاك للطاقة ، على نحو يتفق مع الطبيعة الانسانية وجدير بها » ، واذا كان لماركس وانجلس نفسيهما أن يتحدثا عن « مملكة الحرية » في المستقبل ، على نحو عام بحيث يصبح عسيرا على فهم د . بوبر فما ذلك الا لأنهما ماتا قبل أن تبدأ الثورة التكنولوجية الراهنة . والحرية التي يمكن أن تتحقق على أساس الانتاج الاشتراكي في المستقبل تتجاوز أي شيء يمكن تحقيقه حتى بالاستخدام الاكثر عقلانية للآلات البخارية وآلات الاحتراق الداخلي ، وتشمل كل ما يمكن عمله عن طريق استخدام الطاقة النووية والحاسبات الالكترونية ، فهذا يعني أن البشر سيستطيعون الاعتماد على مصادر تكاد تكون غير محدودة للطاقة ، واستخدامها لا لتشغيل آلات لا بد لها من التزود الشاق بالوقود كل لحظة ، ولا بد من اصلاحها والسيطرة عليها بالعمل الانساني ، ولكن في عمليات ذاتية التزود بالوقود ، ذاتية الاصلاح ، ذاتية السيطرة ، في خدمة الاهداف والحاجات الانسانية .

(٥) وسائل وفرص الحرية الفردية

ان كل الحرية التي ظفر بها الناس ، أو التي يمكن أن يظفروا بها ، لم يحصل عليها كل فرد لنفسه ، لكنها ـ كما أكد انجلس ـ نتاج اجتماعي لجهد مشترك من افراد كثيرين في فترة زمنية طويلة ، لكن هذا لا يعني ـ على أي حال ـ أن الحرية التي تم الحصول عليها تتكون من أي شيء آخر سوى مختلف الحريات الخاصة التي يستمتع بها الافراد ، على العكس ، فالافراد الانسانيون ، والافراد الانسانيون فقط هم الذين يمارسون ويستمتعون بالحرية الانسانية ، لكنهم يمارسونها ويستمتعون بها لانهم يعيشون داخل مؤسسات اجتماعية تنظم حياتهم .

والحرية التي نريدها ونناضل من أجلها هي حرية الأفراد ، فليست هناك حرية انسانية أخرى . ولكن اذا كان للافراد أن يحصلوا على كل أو بعض الحرية التي ستكون حريتهم ، فمن الضروري أن يوقنوا بأن حرية كل فرد انما تعتمد على ما فعله ويفعله الافراد معا ، والمترابطون في المجتمع ، انها تعتمد على فرص الانشطة المتاحة واختيارات النشاط الذي يمارسه الفرد ، تلك الفرص والاختيارات المتاحة أمام كل فرد تعتمد بدورها على

وسائل أداء الانشطة واشباع الحاجات التي خلقها المجتمع الذي ينتمي اليه الفرد، وعلى ما يسمح له بقية أعضاء المجتمع أو لا يسمحون له بأدائه بحرية.

ولا شك في أن الحرية الفردية تعني حرية الاختيار أمام الفرد، والقول بالحرية اذن هو قول بحرية الفرد في الاختبار، حريته في أن يختار أن يفعل شيئا دون وجود قيود خارجية تسمح له بأن يفعل شيئا ولا يفعل شيئا آخر، من هنا تتضمن الحرية المسؤولية الفردية، فالفرد الحر يختار ويقرر لنفسه كما يشاء، ولا يفعل فقط ما تصدر اليه الاوامر بفعله.

وهذه نقطة ألح د. بوبر على تأكيدها - ويجب أن نعترف أنه على حق في ذلك - وهو يكتب عن «المجتمع المفتوح». فيجب أن تكون هناك «مسؤولية شخصية» في المجتمع الحر بدل اصدار التعليمات للأفراد حول كل ما يفعلون حسب تعبير د. بوبر (م. م. ١ ـص ١١٣)، فمثل هذا المجتمع - كما يؤكد - هو «مجتمع يواجه فيه الافراد اتخاذ قرارات شخصية». (م. م. ١ ـص ١٧٣).

وعلى أي حال ولنفس السبب فإن الحرية تتضمن المسؤولية الشخصية، ورغم أن الحرية تبدو شيئا لطيفا ومحببا الا أنها تبدو في الحقيقة أشبه بعبء ثقيل، فمن الصعب أن تختار ما تفعل وأن تتحمل مسؤولية فعلك، في ظروف تحدق بالمرء فيها كل ألوان المشاكل الشخصية، ويفتقد الوسائل والفرص المتاحة لحلها، ومن المحتمل كذلك أن يكون محروما من التعليم لدرجة أنه لا يعرف حتى طبيعة هذه المشاكل، ناهيك عن القدرة على ايجاد حلول لها. لهذا السبب يميل الناس أحيانا الى الترحيب بافتقاد الحرية كنوع من الملاذ، والى المطالبة بحرمان الآخرين من الحرية لصالحهم، كما كتب تولستوي عن الجيش: «هنا في الكتيبة كل شيء واضح وبسيط... لا شيء لتفكر فيه أو تتخذ فيه قرارا..» (الحرب والسلام، المجلد (١٥)).

ويعترف د. بوبر نفسه بهذه الصعوبة حين يمضي للحديث عن «اجهاد الحضارة» المترتب على أننا كأفراد «يجب أن نرعى مصالحنا، وأن نتقبل تحمل المسؤوليات (م. م.١ ـص ١٧٦)، لهذا يبدو من الملائم توجيه النصح للأفراد حين يحملون عبء المسؤولية الشخصية بأن يفعل كل ما بوسعه كي يوفروا اجتماعيا الفرص والوسائل التي يستطيع كل أن يستفيد منها بدل أن يؤذي نفسه ويؤذي الآخرين.

واضح اذن أن المؤسسات الاجتماعية لو كانت تعمل على تنمية الحرية الفردية ودعمها فيجب أن نطلب المزيد منها، لا فقط أن تجعل الافراد أحراراً في فعل ما يختارون على مسؤولياتهم الشخصية، وألا تفرض عليهم أو تقيدهم بأداء أفعال معينة سواء اختاروها أو لم يختاروها، بافتراض (وهو افتراض يلح د. بوبر وسواه من الليبراليين على تأكيده بقوة) انهم

لو فعلوا ما من شأنه ان يوقع الاذى بالآخرين فستكون الشرطة من ورائهم. يجب أن نطلب أن يكون لكل الافراد المزيد من الفرص والوسائل للانشطة المختلفة التي تمكنهم من « ممارسة وتطوير كل ملكاتهم الجسدية والعقلية » في تعاون معا، لا لإيقاع الأذى بالآخرين، ويجب أن نطالب لهم بمزيد من التعليم الذي يمكنهم « من اتخاذ القرارات بناءا على المعرفة الحقيقية بموضوع القرار »، وألا يرغموا على اتخاذ قراراتهم بشكل عشوائي، أو بنزق أو دفعهم الى الاعتماد على نصيحة متحيزة من الآخرين، لا تخضع لرقابة من المعرفة.

حين نضع هذا كله في الاعتبار، فان ما تهتم به الماركسية في قضية الحرية ليس فقط انقاص عدد القيود التي تفرض على الأفراد، ولكن أيضا زيادة الفرص والاختيارات المتاحة لكل فرد، وهذا يعني انتشار المصادر التكنيكية للمجتمع وتنظيم التعليم بحيث يقدم للافراد جميعا وسائل الحياة الغنية المليئة، وتنظيم العلاقات الاجتماعية بحيث يصبح كل فرد قادرا على الاستفادة الكاملة من الفرص المتاحة له.

ولتحقيق هذا فإن السؤال الأول الذي يجب أن نعرض له هو لماذا ظلت الفرص أمام الأفراد في الحقيقة مقيدة لأبعد الحدود، ولماذا قام الناس - الذين تعتمد حريات الواحد منهم على حريات الآخرين.. بإعتقاد وتقييد حريات الآخرين بدل توسيعها. والنظرية الماركسية في « قوانين التطور الاجتماعي » (وهي في رأي د. بوبر خارج الموضوع، باعتبار أنها « ذات نزعة تاريخية » بالنسبة لمسائل ما يجب عمله لخلق مجتمع حر) لا تقدم فقط الاجابة العلمية للسؤال عن لماذا لم نخلق المجتمع الحر حتى الآن، ولكن أيضا للإجابات عن الاسئلة عن ماذا يجب أن نفعل كي نخلقه.

وباختصار، فخلال كل فترة التطور الاجتماعي منذ اكتشف البشر للمرة الأولى كيفية تحول الحركة الميكانيكية إلى حرارة حتى اكتشفوا كيفية تحول الحرارة الى حركة ميكانيكية، كان شرط الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة والمتعة للأفراد هو أن على الغالبية العظمى من الناس أن تنهمك في العمل الشاق المتواصل. وهكذا ففي حين كان الناس - من ناحية - يتعلمون كيف يسيطرون على قوى الطبيعة من أجل انتاج ما يريدونه لأنفسهم، كان شرط هذا الانتاج - من الناحية الاخرى - أن ارتبطت الغالبية العظمى بوسائل انتاجهم بروابط ترغمهم على كدح مطرد لا يتوقف. وكما أوضح ماركس وانجلس فقد أدى التقسيم الضروري للعمل المترتب على تطور الانتاج الاجتماعي الى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وانفصال وظائف الملكية والادارة عن وظائف العمل المنتج، وتقسيم المجتمع الى طبقات مستغِلة وأخرى مستغَلة، ومن ثم أتاح السادة والمستغلون لأنفسهم فرص الأنشطة الحرة والمتع المتراكمة عن الانتاج، فضلا عن امتيازات الثقافة والتعليم، في حين أن الطبقات العاملة - والتي خلقت هذه الفرص كلها نتيجة عملها - حرمت من هذا كله

بالضرورة. وهكذا كان شرط حرية القلة هو شرط فقدان حرية الكثرة، وسيقت الاغلبية الى الكدح، سواء باستخدام القوة الفيزيقية في قهر العبيد والاقنان أو القهر الاقتصادي الذي يرغم الاحرار الذين يعملون مقابل أجر على بيع قوة عملهم. لم يكن لهم اختيار سوى الكدح معظم أيام حياتهم.

هنا يكمن أساس عدم حرية العاملين، وقد أضيفت اليه مختلف أشكال الاسترقاق السياسي المتمثل في الحرمان من الحقوق، ومختلف أنواع القمع والاكراه، عن طريق المؤسسات الاجتماعية.

خلال هذه الحقبة من التاريخ اتخذ الصراع الطبقي دائما شكل النضال من أجل الحرية، أو بالأحرى من أجل حريات معينة ناضل الناس من أجل الاحتفاظ بها أو رأوا امكانية الحصول عليها» مثل هذه الحريات يمكن أن تتميز بطريقتين: سالبة وموجبة، «حرية من..» و«حرية لـ..»، فالناس يحاولون تحرير أنفسهم من أغلال وقيود معينة على أنشطتهم، ولكسب (أو استبقاء) شروط يصبحون فيها احرارا في فعل أشياء معينة يريدون أن يفعلوها ويرون فيها نفعا، على هذا النحو حاول الناس في صراعهم الطبقي تحرير أنفسهم من أشكال معينة من القهر السياسي، وأن يكسبوا في الوقت نفسه حقوقا معينة، وكسب حقوق معينة للبعض يعني دائما وبالضرورة حجب حقوق عن آخرين، وعلى سبيل المثال فكسب حقوق انهاء العبودية حجب حقوق ملاك العبيد، والحقوق المكتسبة المرتبطة بقيام الرأسمالية حجبت الحقوق الاقطاعية، وهكذا، ولكن مهما كانت القيود التي أزيحت، ومهما كانت الحقوق التي اكتسبت، فتظل الحقيقة الباقية هي أن الطبقات المستغلة (بفتح الغين) لم تكسب أبدا حريتها من الاستغلال، وأن حقوق المستغلين ظلت باقية. إذن فمهما كانت الحرية التي اكتسبتها الطبقات المستغلة (وقد اكتسبت الكثير في بعض البلاد) فهي محدودة دائما بأنها مرغمة على العمل في القسم الاكبر من حياتها لصالح وتحت أوامر الآخرين، والحرية التي تلقى أكبر إعزاز عند المستغلين كانت دائما حريتهم في الاستيلاء على عمل الآخرين وتوجيهه.

وإن أعظم اسهام قدمته أبحاث ماركس الاجتماعية ليس أنه قد أوضح هذه الحقائق عن الحرية وافتقاد الحرية في التطور التاريخي للماضي، ولكن أنه أوضح أن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج والاستغلال، اللذين كانا في الاصل نتيجتين ضروريتين لتقسيم العمل وشرطين ضروريين لتطور الانتاج الاجتماعي، قد أصبحا اليوم أبعد ما يكونان عن الضرورة، بحيث أنهما يعوقان مزيدا من التطور للانتاج الاجتماعي. وهو قد كان موقنا بحقيقة (لا يستطيع أحد ممن يضعون في الاعتبار الامكانيات الكامنة في التكنولوجيا الحديثة انكارها) أنه مع التطور الحديث لقوى الانتاج لم يعد من الضروري أن تكرس أغلبية الجنس البشري معظم حياتها للعمل، ولا أن تقتصر فرص التعلم ووقت الفراغ

والاستمتاع بمعظم المزايا المتحققة عنها على القلة فقط. إن الشروط مهيأة أخيرا أمام الجنس الانساني كي يحرر نفسه من عبودية العمل طول العمر. وما فعله ماركس (وهو ما يسيء د. بوبر فهمه ويعتبره نبؤة تاريخية غير مشروطة بثورة عنيفة) هو اكتشاف اسس نظرية كيفية كسب هذه الحرية.

وعلى أساس من تحليله العلمي الاجتماعي والتاريخي أوضح ماركس الشرط الضروري لها، وهو أن على الطبقة العاملة الحديثة أن تواصل ما سيصبح ـ حين يتحقق ـ الفعل الأخير في الصراع الطبقي، وهو وضع النهاية للملكية الخاصة لوسائل الانتاج واستغلال العمل واقامة الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج وتخطيط الانتاج لاشباع الحاجات الانسانية.

حينذاك سيصبح بالامكان (ليس بطبيعة الحال دون جهود جماعية متصلة في فترة زمنية طويلة ولا دون حدوث «أخطاء كثيرة») تنظيم مجتمع حر، يتم فيه عمل ورقابة الادارة الجماعية لانتاج كل الوسائل الضرورية للانشطة الحرة دون أي هدف آخر سوى توفير هذه الوسائل للأفراد، بهذا يصبح بمقدور كل فرد أن يستمتع في الجزء الأكبر من حياته بكل فرص النشاط الانساني الحر غير المقيد الذي يقدمه «المنتجون المتحدون الذين ينظمون تفاعلهم مع الطبيعة تنظيما عقلانيا، بحيث يجعلونها تحت سيطرتهم المشتركة بدل أن يكونوا تحت سيطرتها كما كانوا تحت سيطرة قوى الطبيعة العمياء، يحققون هذا بأقل استهلاك للطاقة، وفي ظل شروط ملائمة لطبيعتهم الانسانية وجديرة بها».

إن الحرية التي يمكن أن يستمتع بها الأفراد آنذاك تأتي عن اجتماعهم معاً. هي نتاج عملهم معا، عن طريق عملهم معا فقط واطاعتهم لقوانين الحياة الجماعية، وتعليم أنفسهم، وأن يسهم كل قدر ما يستطيع في انتاج ما يشبع رغبات الآخرين، يستطيعون أن يستمتعوا بالحرية.

وفيما يتعلق بالعمل، أو الانتاج الاجتماعي فقد أكد ماركس انه بالنسبة لهذا الأمر ليس للناس حرية أن يختاروا بين المشاركة في العمل أو عدم المشاركة، في هذا المجال فالحرية الوحيدة هي حرية القدرة على العمل في أفضل الشروط الممكنة، والقدرة على الاسهام بأفضل ما يمكن لقدرات الفرد، وتلك هي النقطة التي يجدها د. بوبر غير مفهومة حتى إنه لا يستطيع تفسيرها إلا بأنها تعني ان «الحرية الحقيقية» هي «التحرر من الجسد»، المسألة ببساطة هي أننا لسنا أحرارا في المشاركة في الانتاج الاجتماعي أو عدم المشاركة، لأننا لو شئنا أن نستمتع بالحياة الاجتماعية وبالحرية الناتجة عنها فيجب أن نعمل لأجلها، يجب تقديم الوسائل، ويجب انجاز العمل، وهكذا لأن الحرية الانسانية تنبع عن فهم الضرورة، لا عن أي تحرر وهمي لأي من أنشطتنا من شروطها الضرورية سيعتبر الرجال والنساء في المجتمع

الحر أن العمل هو الشرط الضروري لكل حريتهم، وبالتالي اذا اتبعوا نصيحة ماركس فلا بد أن يسعوا لأدائه بأكبر قدر من النشاط والكفاءة وبأقل جهد ممكن، ولهذا الهدف سيتشاركون على أسس المساواة حسب خطة عقلانية.

٣

المجتمع المفتوح

(١) المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح

ينبئنا د . بوبر بأننا « يمكن أن نرتد وحوشا ، لكننا لو شئنا أن نظل بشرا فليس ثمة غير طريق واحد ، هو الطريق الى المجتمع المفتوح » (م. م. ١ ص ١ - ٢).

وعنده أن « المجتمع المفتوح شيء يمكننا أن نجد طريقنا اليه بالخروج من « المجتمع المغلق » ، اذن فخصائصه تتحدد في تضاد مع خصائص المجتمع المغلق. وهذا المجتمع المغلق - كما يقول لنا - هو « مجتمع قبلي بدائي » ، « يعيش في دائرة سحرية من المحرمات أو التابوات التي لا تتغير ، ومن القوانين والأعراف التي نحس بأنها حتمية مثل شروق الشمس أو تعاقب الفصول أو مثلها من الانتظامات الواضحة في الطبيعة » ، وهو يتميز « بموقف سحري » في تضاد مع الموقف العملي ، ويعتقد أعضاؤه أن القواعد السائدة في قبيلتهم والتي تمنع أو تتطلب أنماطا معينة من السلوك ثابتة ولا يمكن خرقها مثل القوانين الطبيعية. (م. م ١ ص ٥٧) ، وهم من ثم لا يفكرون أبدا في تغييرها ، وكل من يخرج على طاعتها يلقى استهجانا قويا ويلقى العقاب لجرأته ووقاحته.

ويعود د . بوبر ليشرح فيما بعد أن اتجاه المجتمع المغلق يستمر في المجتمعات التي تتولى فيها الدولة تنظيم مجمل حياة المواطنين بدرجة تزيد أو تنقص ، وهو يحذرنا بأن هذا « يستبدل بالمسؤولية الشخصية المحرمات القبلية ، واللامسؤولية الشمولية للفرد » ، (م. م ١ ص ١١٣). وفي المجتمع المغلق فان كل « معايير » الفعل محددة ومنفذة تنفيذا صارما ، حتى ان الافراد لا يسمح لهم بممارسة الحكم الشخصي على الصواب والخطأ. والنتائج سيئة على وجه العموم. أما في المجتمع المفتوح - من الناحية الأخرى فان الافراد يمارسون أحكامهم الخاصة ، وبدلا من أن يعلنوا احكامهم الخاصة في خضوع للدولة ، فان الدولة هي المسؤولة أمام أحكامهم.

هذا التضاد بين مباديء عمل المجتمع المفتوح والمغلق يحدده د . بوبر (م. م. ١ ص ٧) ، في نصين يقتبسهما عن قدامى الاغريق. الأول عن بركليس : « رغم

أن عددا قليلا هم الذين يضعون السياسة، الا أننا جميعا نستطيع الحكم عليها.. » والثاني عن أفلاطون: « وأعظم المبادىء على الاطلاق هو... ألا يظل واحد دون قائد؛ ولا أن يعتاد عقل أي انسان على تركه يفعل أي شيء بمبادرته الخاصة... حتى في أهون الامور عليه أن يرجع لقيادته، هو على سبيل المثال يجب أن ينهض ويتحرك ويغتسل ويتناول طعامه فقط اذا قيل له أن يفعل هذا، باختصار، انه يجب أن يدرب روحه، بالتعود الطويل، على ألا يحلم أبدا بالفعل المستقل، حتى يصبح عاجزا عنه تماما.. ».

على عكس المجتمع المغلق « الجماعي السحري أو القبلي » فان المجتمع المفتوح هو « مجتمع يواجه فيه الافراد اتخاذ القرارات الشخصية ».(م. م ١ ـص ١٧٣).

يواصل د. بوبر: « في ضوء ما قلناه يتضح أن الانتقال من المجتمع المغلق الى المفتوح هو ثورة من أعمق الثورات التي اجتازها النوع الانساني في تاريخه ». (م. م ١ ص ١٧٥)، وحسب قراءته للتاريخ فان هذه الثورة قد حدثت في اليونان القديمة في تلك الايام المجيدة للديمقراطية الأثينية، فهناك وفي ذلك الوقت « نشأ ايمان جديد بالعقل والحرية واخوة كل البشر، هذا الايمان الجديد هو ـ فيما أعتقد ـ الايمان الوحيد الممكن في المجتمع المفتوح ».(م. م ١ ص ١٨٤).

لكن انهيار المجتمع المغلق، بمعنى كسر « تلك الدائرة السحرية من المحرمات التي لا تتغير، ومن القوانين والاعراف » التي تتحدد بداخلها كل مايجب على الفرد أن يعمله؛ يؤدي بالافراد الى الشعور « بالعناء » نتيجة الصعوبات التي يواجهونها وهم يحاولون استخدام أحكامهم الخاصة (م. م ١ ـص ١٧٦ ـ ١٧٧)، من هنا يأتي ذلك الدافع المستمر نحو العودة بشكل أو بآخر الى أمن المجتمع المغلق، واعادة فرض قوانينه المحددة للحياة، وهذا ما يجد التعبير عنه في المعتنقات « الشمولية » التي تعيد أصداء عقيدة المجتمع المغلق في أن « القبيلة هي كل شيء والفرد لا شيء.. » (م. م ١ ـ ص ١٩٠)، وهو كذلك يجد التعبير في « القومية » التي « تتوجه الى غرائزنا القبلية، الى العاطفة والتعصب، والى رغبتنا في الحنين الى الماضي الذي يحررنا من عناء المسؤولية الفردية، لأنه يحاول أن يضع بدلها المسؤولية الجماعية أو مسؤولية مجموعة.. » (م. م ٢ ـ ص٤٩).

هذا تلخيص لحاصل ما يقوله لنا د. بوبر ـ من الناحية الايجابية ـ عن المجتمع المفتوح في مواجهة المجتمع المغلق، وهو يساوي القول بأن المجتمع يصبح « مفتوحا » حين لا يكون أعضاؤه الافراد مقيدين بقيود خارجية من القوانين والاعراف في تكوين أحكامهم، وحين يكون كل منهم ليس فقط مسؤولا مسؤولية فردية عن أفعاله، لكنه يمارس أيضا أحكامه المستقلة في قبول أو رفض السياسات العامة، وعمل هذا المجتمع لا يقوم على قوانين أو اعراف لا يمكن خرقها أو تعليمات من سلطة تقليدية أو سواها، ولكن على « الايمان بالعقل

والحرية والاخوة بين البشر »، لأنه يزدهر فقط حين يحاول أعضاء المجتمع أن يكونوا أحكامهم باستخدام العقل ويقدروا حرية الفرد والكل والموافقة على الحياة في أخوة، في ظل هذا الشرط لا يمارس الفرد حكمه الفردي فقط، لكنهم معا يحققون شروط ضمان الاستمتاع بحريتهم.

عن هذه المقدمة يستنتج د. بوبر أننا لو كنا مخلصين في « الايمان بالمجتمع المفتوح » فاننا « يجب أن نمضي الى المجهول، وغير المؤكد، وغير المضمون، وأن نستخدم العقل الذي يتاح لنا للتخطيط من أجل الامن والحرية سواء بسواء ». (م. م ١ ـص ٢٠١).

ويوافق د. بوبر ـ الحريص دائما على أن يكون منصفا لماركس حتى وهو يعرض أخطاءه كخطايا بحق المجتمع المفتوح ـ أنه « معترف بحبه للحرية... فايمان ماركس ـ فيما أعتقد ـ كان في أساسه ايمانا بالمجتمع المفتوح » (م. م ٢ ـص ٢٠٠)، لكنه يحذرنا بأن ماركس « على الرغم من مزاياه... كان نبيا كاذبا... ومسؤولا عن الأثر المدمر للمنهج ذي النزعة التاريخية في الفكر بين صفوف هؤلاء الراغبين في الدفاع عن قضية المجتمع المفتوح »؛ (م. م ٢ ـص ٨٢)، فلأن المذهب ذا النزعة التاريخية القائل « بأن المجتمع يتقدم من مرحلة لمرحلة حسب ضرورة لا يمكن انتهاكها يعلم الأفراد أن قراراتهم الشخصية لا أهمية لها، وأنهم لا يستطيعون أن يكونوا مسؤولين عما يحدث، فان الديكتاتورية التي يطالب بها ماركس تحرمهم بالفعل من كل مسؤولية. ويستنتج د. بوبر « ان العنصر التنبئي في معتقد ماركس قد سيطر على عقول أنصاره، وأزاح كل شيء آخر جانبا، والغى قدرة الحكم النقدي الهادىء، ودمر الاعتقاد بأننا نستطيع باستخدام العقل أن نغير العالم »، وترك لنا ماركس « فلسفة متنبئة تهدد بشل النضال من أجل المجتمع المفتوح ». (م. م ٢ ـص ١٩٨).

وعلى أي حال، فقد رأينا أن الماركسية في الحقيقة تفحص شروط ضمان الأمن والحرية للأفراد، وتدعو الى السيطرة على السلطة السياسية من أجل التخطيط لاستحضار تلك الشروط الى الوجود. ويؤكد د. بوبر على « الأمن والحرية » وهو يدافع عما يجب أن نخطط من أجله. وهذا صحيح تماما. واحدى ميزات ماركس التي لا يشاركه فيها د. بوبر أن ماركس قد بحث الشروط الضرورية للتخطيط لهذا بالضبط.

وقد نكتشف فيما قاله د. بوبر عن « الطريق الى المجتمع المفتوح » قدرا من الغموض، بل وحتى مزجا بين الكلمات الكبيرة والمعاني الصغيرة. لأنه لو كان علينا أن نستخدم « العقل الذي يتاح لنا » لا لحماية أمننا وحريتنا حين يتهددهما الخطر، ولكن « للتخطيط قدر ما نستطيع » كيف ندفع بهما الى الامام، إذن لوجب علينا استنباط الشروط المطلوبة لرفع الأمن والحرية كليهما الى حدهما الاقصى، وأن نعمل من أجل تحقيق هذه الشروط،

واذا كان هذا هدفا عمليا فان ما نتجه نحوه لا يمكن وصفه أبدا « بالمجهول » كما يقول د. بوبر، صحيح انه لا يمكن إلا أن يكون « غير مؤكد » لأننا لا نستطيع أن نعرف درجة نجاحنا في تحقيقه، و« غير مضمون » بالنظر الى المصاعب غير المتوقعة التي قد تواجهنا. ولكن اذا كان د. بوبر مصيباً في قوله ان « الطريق الى المجتمع المفتوح » يقودنا « الى المجهول » فلا شك في أن نصيحته لنا بأن « نخطط قدر ما نستطيع » للحصول عليه ليست سوى هراء في هراء، لأننا كيف نخطط الطريق ونحن لا نعرف الى اين نحن ذاهبون؟، ورغم أن د. بوبر يقول بأننا يجب أن نجتنب الطريق الذي رسمت الماركسية خريطته، لأننا لو سرنا فيه « فسنرتد إلى وحوش »، إلا أن أفكار ماركس لا زالت جديرة بمزيد من الاهتمام الجاد أكثر من أفكاره هو، لأن ماركس - على الأقل - قد حاول استخدام العقل الذي أتيح له ليستنتج الشروط العملية للأمن والحرية اللذين نستطيع الآن محاولة أن نأتي بهما الى الوجود.

لقد كتب د. بوبر مجلدين عن « المجتمع المفتوح وأعدائه » يضمان ٤٨١ صفحة في المتن بالاضافة الى ٢٢١ صفحة من الحواشي، واذا حاول المرء أن يبحث عن معلومة واحدة حول كيفية التقدم نحو المجتمع المفتوح والتخلص من بعض صور الحرمان من الضرورات المادية، والتعليم والفرص التي لا يزال الأفراد يعانون من فقدانها على نطاق واسع فلن يجد شيئا سوى اقوال عامة عن « المسؤولية الفردية »، ولعله سيجد اغراءا شديدا في أن يردد صيحة الأمير هال حين فحص سجل احداث معلمه الخاص: « يا للهول!.. لكن كسرة خبز بنصف بنس أفضل من هذا الكيس الذي لا يحتمل!.. ».

(٢) الطريق الى المجتمع المفتوح

يؤكد لنا د. بوبر بأن « الانتقال من المجتمع المغلق الى المفتوح يُمكن أن يوصف بأنه ثورة من أعمق الثورات التي اجتازها النوع الانساني في تاريخه »، ثم لا يكاد يقول لنا شيئا عن كيفية حدوث هذا الانتقال، لكنه في احدى ملاحظاته المتألقة والمستفيضة يقدم لنا « معيارا »: « يبدو من الممكن تقديم معيار مفيد للانتقال من المجتمع المغلق الى المجتمع المفتوح، يحدث الانتقال حين يتم التعرف الواعي على المؤسسات الاجتماعية باعتبارها من صنع الانسان، وحين يناقش أمر تغييرها في ضوء ملاءمتها لتحقيق الأهداف أو المقاصد الانسانية، أو إذا شئنا أن نضع الأمر على نحو أقل تجريدا، فان المجتمع المغلق ينهار حين تفسح الرهبة الغيبية التي تحيط النظام الاجتماعي الطريق للتدخل الفعال، والسعي الواعي نحو مصالح شخصية أو اجتماعية » (م. م ١ - ص ٢٩٤).

وكما قال لنا في البداية، ففي المجتمع المغلق لا تعتبر المؤسسات من صنع الانسان، بل

ينظر اليها باعتبارها جزءا ثابتا لا يمكن انتهاكه من نظام الكون ، ومن ثم لا يمكن التدخل فيها أو مناقشة أمر تغييرها ، ثم حين يدخل في رؤوس الناس الوعي بأن مؤسساتهم من صنع الانسان ، يستطيعون البدء في مناقشة كيفية تغييرها . وبعد ذلك ـ يستنتج د . بوبر ـ أن الشيء الاساسي الذي استمر يعوق طريق التقدم نحو التغيير العقلي والواعي للمؤسسات « لتحقيق الاهداف والمقاصد الانسانية » هو ذلك الحمل الثقيل للاعتقادات قبل التاريخية المتخلفة عن القبلية ، والتي يصوغها أعداء المجتمع المفتوح كمعتقدات تتعامل مع المؤسسات باعتبارها شيئا ليس من صنع الانسان .

وقول د . بوبر بأن الناس قد أيقنوا أن مؤسساتهم هي من صنع الانسان ، وتقدموا للخروج من المجتمع المغلق بتغييرها كي تلائم مختلف الاهداف التي تطرحها المصالح الشخصية أو الجماعية ، قول ليس واضحا كوصف لما حدث ، وأقل وضوحا كتفسير له . وقد يكون للماركسيين العذر في أن يتشككوا في هذا التفسير لما حدث في التاريخ ، لانه ان لم يكن معتقدا من معتقدات النزعة التاريخية حول « نمط » التطور التاريخي فهو ـ على الاقل ـ تبسيط مخل الى ابعد الحدود ، غير أن د . بوبر لا يشارك المعتقد المثالي ـ مشاركة كاملة ـ في أن التغيرات الكبرى في السلوك الاجتماعي الانساني يمكن وصفها وتفسيرها ببساطة بأن أفكارا جديدة عن المؤسسات الاجتماعية قد انبثقت على نحو تلقائي في عقول بعض الناس ، وهذا ما يوضحه قوله بالنص انه « ربما كان أقوى أسباب انهيار المجتمع المغلق هو تطور المواصلات البحرية والتجارة . . » . (م . م . ١ ـ ص ١٧٧) .

هذه نقطة قد أشار اليها ماركس منذ زمن طويل ، وهي الآن موضع اتفاق عام (يشمل د . بوبر فيما يبدو) ، أعني أن ما جعل « المجتمع القبلي » ينهار وتنشأ صور أكثر « تفتحا » من المجتمع هو تطور التكنولوجيا ، وما المواصلات البحرية والتجارة سوى جزء من هذا التطور ، وقد كان لهما أثر يؤدي الى الاختلال في المجتمعات التي تطورت فيها ، ورغم أن القبلية في الحقيقة بدأت في الانهيار قبل أن تأخذ التجارة البحرية طريقها في التطور ، ومهما يكن من أمر فحيث لم تتطور التكنولوجيا بقيت القبلية « بدائرتها السحرية من المحرمات التي لا تتغير » دون أن تتأثر . لقد أوضح ماركس ـ وظلت الابحاث التالية توضح أيضا ـ أن الابتكارات التكنولوجية ثبت أنها لا تتمشى مع كثير من القوانين والأعراف التي كانت تعتبر في السابق لا يمكن خرقها في المجتمع القبلي ، ونتيجة لذلك حدث خرق لتلك القوانين والاعراف ، وأدت تلك الظروف الى كسر « الرهبة الخرافية » التي كان يحاط بها النظام القبلي ، ونظرا لأن استخدام التكنولوجيا الخرافية » التي كان يحاط بها النظام القبلي ، ونظرا لأن استخدام « التكنولوجيا الجديدة ، مع تقسيم العمل أقام مصالح شخصية وجماعية متميزة عن مصالح القبيلة المفردة ، أدى هذا الى « السعي الواعي لتحقيق مصالح شخصية أو جماعية » .

والوعي بأن المؤسسات الاجتماعية هي من صنع الانسان له في الحقيقة ـ وكما يقول د. بوبر ـ أهمية فائقة في التقدم الانساني، نظرا لما يتضمنه هذا الوعي من أن ما صنعه الانسان يمكن أن يعدله الانسان، ولكن اذا كان لنا أن نفهم القضايا والمشاكل الحقيقية التي واجهها الناس منذ انهيار القبلية، فضلا عما يمكن أن نفعله الآن لتغيير المؤسسات كي تلائم الاهداف الانسانية. وما هو ضروري من أجل فعله، فانه لا يكاد يكفي القول بوعي أن المؤسسات من صنع الانسان. اننا بحاجة ـ كما قلت من قبل ـ الى معرفة قوانين وشروط صنعها.

ويقول د. بوبر ـ محقا ـ انه حين ينهار المجتمع القبلي ينشأ «السعي الواعي لتحقيق مصالح شخصية أو جماعية»، رغم أن هذه العبارة يمكن وضع تحديد لها في ضوء ملاحظة ماركس بأن الوعي بالمصالح يتخذ غالبا شكلا متخفيا. واذا كان المجتمع البدائي القبلي لم يعرف بعد أي محاولة لتغيير المؤسسات كي تلائم المصالح الشخصية أو الجماعية، فلم يكن هذا راجعا لان استبداد العرف القبلي يحول دونه قدر ما كان راجعا لعدم وجود مصالح فردية أو جماعية منفصلة تتطلب السعي لتحقيقها. وواضح أنه حين نشأت المصالح المنفصلة، فان العمل على تغيير المؤسسات كي تلائمها انما هو نموذج «لتحقيق الاهداف أو المقاصد الانسانية»، لان المصالح هي مصالح انسانية. غير أنه ما أبعد البون بين «السعي لمصالح جماعة معينة» من ناحية و«تحقيق الاهداف الانسانية» من الناحية الاخرى، بمعنى أن هذا الاخير يلائم مصالح كل الكائنات الانسانية. لا مصالح جماعة واحدة منها تعارض جماعة أخرى. وفي الحقيقة فان السعي لتحقيق مصالح شخصية أو جماعية»، الذي نشأ نتيجة انهيار المجتمع القبلي قد أدى على نحو لا يتغير، وحتمي تماما، الى اخضاع مصالح الأشخاص قسرا لمصالح الجماعات، واخضاع مصالح جماعة لمصالح جماعة أخرى. أما فيما يتعلق بمعظم الاشخاص، فان نوع المجتمع المنقسم طبقيا والذي أعقب المجتمع القبلي، كان أبعد ما يكون عن المجتمع «المفتوح»، لا بسبب أن فرص «اتخاذ القرارات الشخصية» في شؤون الحياة كانت معوقة بفعل المحرمات القبلية، ولكن لانها كانت معوقة باخضاع مصالحهم الشخصية والجماعية لمصالح الطبقة الحاكمة.

وقد كشف ماركس بوضوح كامل كيف بدأ السعي لتحقيق «المصالح الشخصية أو الجماعية»، وماذا كانت (ولا تزال) النتيجة العامة لهذا السعي. كان السبب هو تطور الوسائل الاجتماعية للانتاج. وأوضح ماركس أن هذا التطور لم يكن مجرد ابتكار تكنيكات جديدة، لكنه تغير في الحاصل النهائي لمجمل أنشطة البشر في الحصول على وسائل الحياة وتوزيعها.

كانت القبيلة البدائية ـ التي تعيش على التقاط الثمار والصيد ـ تمثل جماعة واحدة من الناس ترتبط معا لانتاج والاستحواذ على النتاج لاستعمالهم الخاص. ولم تكن محرماتها

التي لا تتغير وقوانينها وأعرافها تمثل استبدادا يمارس ضد الأفراد، لكنها كانت بالاحرى وسائل تحقيق التماسك القبلي الذي يعتمد عليه وجود كل فرد في القبيلة في مثل هذه الشروط، ثم جاءت تكنيكات زراعة الأرض واستئناس الحيوان والحرف اليدوية والاشغال المعدنية تكسر مجتمع القبيلة المغلق لانها تتضمن تقسيم العمل، وتمايز الافراد أحدهم عن الآخر من حيث طرائقهم في الحصول على متطلبات الحياة، وأدت الى ملكية وسائل الانتاج والنتاج نفسه وتبادل المنتجات وانتاج فائض يعول الملاك والمديرين.

وكان هذا يعني بدوره أنه في حين زادت الثروة الاجتماعية، واتسع بالتالي مدى الانشطة والمتع المتاحة للافراد، فقد المنتجون جماعيا السيطرة على ما ينتجون، لأنه لم يعد - بعد - نتاجا جماعيا لكنه حاصل نتاجات فردية ينتقل خلال عملية التبادل، وأصبحت للمالكين مصالح منفصلة في زيادة الانتاج، وقد استطاع بعض الافراد تملك وسائل الانتاج فأبعدوا الآخرين وعلى هذا النحو سيطروا على عمل الآخرين واستولوا على فائض لانفسهم، وأصبح العمال في وضع عليهم أن يعملوا فيه لتوفير النتاج للملاك والمديرين حسب توجيهاتهم، ولم يعودوا يمارسون قدراتهم على العمل حسب العرف القبلي كجزء من الجهد الجماعي لتوفير الاحتياج الجماعي، ولكن أصبحت هذه القدرات تملكها وتديرها طبقة من أجل ثرائها الخاص.

على هذا النحو قام التناحر بين الطبقات، وأصبح تاريخ المجتمع هو تاريخ الصراع الطبقي، وتغير مع هذا كل عمل الادارة الاجتماعية، وظهرت الدولة الى الوجود كمؤسسة يحكم بعض الناس من خلالها بقية الناس.

ومع التشكيلة الاقتصادية الرأسمالية وصلت تلك التغيرات الناتجة عن انهيار المجتمع القبلي أوجها، فكل النتاج ينتج كسلع للتبادل بمعنى أن كل الناتج الاجتماعي قد خرج عن سيطرة المنتجين، وأصبحت قوة عمل المنتجين أنفسهم سلعة، وفقدوا تماما امكانيات التوجيه والسيطرة على قدراتهم الشخصية لانتاج ما يحتاجه كل منهم، فالناس اليوم لا يستطيعون تقرير أن يعملوا لانتاج ما هم بحاجة اليه، لأن عليهم أن يعملوا لحساب من يملك شراء قوة عملهم، وزيادة الناتج الاجتماعي أو انقاصه، والنسب المخصصة لفروع الانتاج المختلفة، والمصير النهائي للمنتجات، كل هذا أصبح خارج سيطرة المنتجين، تقرره القوانين الاقتصادية للسوق التي تعمل مستقلة عن الافعال الارادية للبشر، واستقطب الصراع الطبقي في تناحر واحد بين الطبقة التي تبيع قوة عملها والطبقة التي تشتريه. وأخيرا، فان الدولة - القوة التي جعلها الناس فوقهم كي تحكمهم - أصبحت أكثر مركزية وقوة، وكلما ازداد تدخلها في الانتاج والتوزيع الاقتصاديين ازداد وقوفها فوق المنتجين كمنظمة تحكمهم لكنهم لا يملكون سلطة رقابتها أو التحكم فيها.

في كل هذه المناحي فان العلاقات الاجتماعية القائمة في ظل الرأسمالية هي النفي الكامل لتلك العلاقات التي قامت أصلا في ظل القبلية أو المشاعية البدائية. وحين تحركت التشكيلة الاجتماعية مبتعدة عن النظام القبلي فقد مضت بعيدا جدا. الى النقيض المباشر. في تطور الانسان الاجتماعي تقف الرأسمالية على ابعد مسافة من القبلية. فعلى حين لم يكن شيء في الماضي ينتج كسلعة، الآن أصبح كل شيء ينتج كسلعة. وعلى حين كان الناس في الماضي يملكون ويستهلكون نتاجهم الاجتماعي كما أنتجوه. أصبح الآن خارج سيطرتهم، وعلى حين كان الناس يجتمعون ليحاولوا انتاج ما يريدون. أصبح على كل عامل الآن أن يعمل حسب الاوامر الصادرة اليه، وعلى حين لم يكن هناك انقسام في المصالح الطبقية، أصبح ثمة اليوم انقسام طبقي عميق يقسم المجتمع تماما. وعلى حين كان الناس يقررون شؤونهم العامة بأنفسهم حسب القوانين والأعراف القبلية. أصبحوا اليوم خاضعين لحكم دولة فائقة القوة.

وحيث أن د. بوبر يرادف بين «المجتمع المغلق» والقبلية، فمن الطبيعي أن يرى في الشروط المناقضة لها والقائمة في ظل الرأسمالية تحقيق «المجتمع المفتوح»، في الحقيقة أن تعبير «المجتمع المفتوح» - عند د. بوبر - ليس سوى اسم آخر للرأسمالية.

لكنه لا يرى أبدا أن تطور قوى الانتاج وعلاقات الانتاج - التي أدت من انهيار المشاعية البدائية الى قيام الرأسمالية - كان تطورا في مختلف أساليب استغلال العمل، انه يكتفي بالاشارة فقط - اشارة سطحية - الى بعض آثاره في مؤسسات الادارة الاجتماعية والايديولوجيات وحياة الافراد. لذا فهو يرى التناقض بين القبلية والرأسمالية فقط من حيث هو تناقض بين مجتمع «يعيش في دائرة سحرية من المحرمات التي لا تتغير، والقوانين والاعراف التي نحس بأنها حتمية مثل شروق الشمس» ومجتمع آخر تعتبر المؤسسات فيه من «صنع الانسان»، ويستطيع الناس مناقشة أمر تغييرها كي تلائم مصالحهم الشخصية أو الجماعية، وعنده الرأسمالية هي «المجتمع المفتوح» لان بداخله مصالح شخصية وجماعية منفصلة، ويستطيع الناس أن ينتظموا للسعي في تحقيقها، ولأن المؤسسات الانسانية لم يعد منظورا اليها باعتبارها قدس اقداس، لكن بوسع كل فرد أن يناقش ما اذا كان من الأفضل ابقاؤها على ما هي عليه أو تغييرها. وبهذا المعنى فهو مجتمع «مفتوح». ولكن يبقى أن طريقة ثبات مؤسسات انتاج وتوزيع وسائل الحياة تمنع الناس من القدرة على اتخاذ القرارات الشخصية وقبول المسؤوليات الفردية عن العمل معا لانتاج احتياجاتهم.

في ضوء هذه الاعتبارات لا نملك الا آن ننظر بتشكك الى اقتناع د. بوبر بأن كل تلك المؤسسات والايديولوجيات التي قهرت الافراد منذ زوال القبلية هي في أعماقها بقايا متلكئة عن القبيلة، تجذب الانسان الى الوراء: الى المجتمع القبلي المغلق، قد نوافق على تلك الحقيقة الواضحة - التي يؤكدها د. بوبر بقوة - وهي أن الايديولوجيات والمؤسسات

التي تفرض المعتنقات والمحرمات والقوانين والاعراف على الافراد والقرارات الفردية والحكم العقلي، وقد نوافق أيضا أن هذه كانت أيديولوجيات ومؤسسات المجتمعات القبلية، وقد نوافق كذلك على أن النماذج التالية دعت الى نفس الخوف والكراهية غير العقلانية التي كانت تظهر أحيانا بين رجال القبائل والموجهة ضد الخارقين للمحرمات والخوارج. لكن هذا لا يعني أن كل الايديولوجيات والمؤسسات القاهرة التالية هي بقايا متلكئة عن القبلية. على العكس تماما، فالانغلاق الذي تفرضه على الافراد لا يميل أبدا نحو استعادة طريقة المشاعية البدائية في الحياة، ووضع الامور الذي تعجب به أغنية «كل شيء جميل ومبهج»:

«الغني يعيش في قلعته، ويقف الفقير على باب داره
الله رفع بعضهم فوق بعض، ونظم لهم أرزاقهم..».

هذه أغنية غريبة على أهل القبائل ولا يعرفونها، فأفكار ومؤسسات القبلية هي تماسك جماعة صغيرة، لا يسعى واحد فيها نحو تحقيق مصالح شخصية أو جماعية ضد مصالح بقية رفاقه، ان الافكار والمؤسسات التالية مترتبة على انهيار ذلك التماسك الانساني البدائي، وسيطرة المصالح الطبقية الهادفة الى تكديس الملكية على المجتمع.

ويحاول د. بوبر استنتاج أن ظواهر حديثة مثل «الشمولية» هي ردة الى القبلية يستحثها أولئك الناس الذين يحسون «عناء الحضارة» في المجتمع المفتوح، لكن الحقائق توضح أن قهر الافراد في النظم الشمولية الحديثة لا تشبه التماسك القبلي البدائي في شيء، لكنه يمثل التأكيد العنيف على مصالح جماعة عدوانية من المستغلين.

وبعد أن رادف د. بوبر بين «النضال من أجل المجتمع المفتوح» وتغيير المؤسسات كي توائم المصالح الشخصية والجماعية، ورادف بين «المجتمع المغلق» وقمع المصالح المنفصلة، الذي يرادف بدوره القبلية، مضى الى القول بأن سياسات حركة العمال النضالية هي نوع آخر من الشمولية من شأنه أن يرتد بنا كذلك الى الشروط القبلية، لأن هذه السياسات ستقمع مصالح معينة، وستخضع المصالح الشخصية ومصالح الجماعات لمصلحة مشتركة، على هذا النحو فان مؤتمرا للمندوبين قد يشابه مهرجانا قبليا، وكل مظاهرة جماهيرية تهدد الحضارة بالفوضى التي تنجم عن حشود بدائية. حين صور د. بوبر «النضال من أجل المجتمع المفتوح» على أنه النضال الذي ينتهي الى التغلب على بقايا قبلية، يكتمل في النقيض الرأسمالي للمشاعية البدائية، فهو قد تجاهل وأسقط تماما النضال للتغلب على أشكال السيطرة الطبقية التي أعقبت القبلية، والمقاومة التي تلقاها من القوى التي تخطط للابقاء على تلك السيطرة الطبقية.

في المجتمع الرأسمالي خلقت الشروط «المفتوحة» حيث استطاع الناس أن ينتظموا كي يغيروا مؤسساتهم الاجتماعية على نحو يهدف بوعي الى ملائمة مصالحهم، وقد بلغ الصراع

الطبقي مرحلة برزت فيها الطبقة العاملة كقوة منظمة مسلحة بنظرية علمية عن كيفية احداث التغيرات الاجتماعية، اذن فالقضية التي تثار بالحاح في المجتمع هي الفعل المنظم من جانب الطبقة العاملة للتخلص من اغلال الرأسمالية، ووضع السيطرة على الدولة بين يدي تنظيماتها الديمقراطية، وتأسيس اجراءات اجتماعية لوضع الانتاج الاجتماعي تحت رقابة المنتجين المنظمين. ان نفس «انفتاح» المجتمع الرأسمالي يقدم شروط انهاء استغلال الانسان للانسان الذي تلا انهيار «المجتمع المغلق» في القبيلة. المشكلة اذن التي يطرحها «المجتمع المفتوح» كما هو قائم بالفعل في الوقت الحالي ليس هو الدفاع عنه ضد الارتداد الى القبلية ولكن المضي به الى الامام نحو الاشتراكية ثم الشيوعية.

وتقدم النوع الانساني من الشرط الحيواني الذي صدر عنه هو تقدم في النشاط الانساني للانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة، وفي ازدياد مدى النشاط الانساني والانجاز الانساني كلما ابتعدنا عن الشرط الحيواني عن طريق السيطرة على المواد والقوى في البيئة الطبيعية لخدمة الاغراض الانسانية، في هذا التقدم أمكن ظهور فردية الشخص الانساني، متميزا عن الحيوان الذي ينتمي الى أنواع مشروطة بعادات غير متغيرة للنوع، فالفردية الانسانية نتاج تزايد قوى البشر الجماعية وازدياد توفر وسائل لحياة اكثر تنوعا. يقول د. بوبر اننا «لو شئنا أن نظل بشرا» فيجب علينا أن نمضي للأمام «نحو المجتمع المفتوح»، لو شئنا أن نظل بشرا فيجب أن نستمر في انتاج احتياجاتنا، وسنستمر في هذا على نحو أفضل اذا استطعنا بالتعاون الانساني السيطرة على الناتج بحيث نقدم لكل فرد احتياجاته، وبذلك نتيح امكانية تطور فردية كل فرد الى مداها الكامل، وهذا يعني أنه **يجب أن نلغي استغلال الانسان للانسان وانقسامات المجتمع الطبقي**.

ان الحياة البائسة في المجتمعات البدائية - والتي كان فيها كل الافراد يشبهون أحدهم الآخر، وكلهم متعلقون بالتزام صارم بالمحرمات والاعراف - قضى عليها تطور قوى انتاج جديدة، أدت بدورها الى نفي التماسك القبلي للانسان البدائي عن طريق الانقسام الطبقي، والاقتصاد الفقير الذي ينتج ما يقيم الأود نفاه الانتاج السلعي، والروابط الوثيقة من القرابة بين الأفراد داخل التنظيم القبلي نفاها أن كل الافراد الذين يعيشون ويعملون في اقليم محدد أصبحوا رعايا لدولة معينة. لكن هذه الصورة من النفي يجب أن ينفيها عمال اليوم حين يؤكدون سيطرتهم كمنتجين على الانتاج الاجتماعي للصناعة الحديثة المهيأة كما هي بتكنيكات قادرة على الانتاج الوفير، ومن ثم يقيمون مرة أخرى الاستحواذ الاجتماعي على الناتج الاجتماعي، ويفرضون الرقابة الديمقراطية المنظمة على سلطة الدولة. في هذه الحالة يتوفر ضمان شروط المستقبل لحرية الافراد بما فيها المسؤوليات الفردية والقرارات الشخصية.

وهذا بالضبط ما أخفق د. بوبر فهمه اخفاقا تاما حين قدم وصفه التجريدي « للمجتمع المفتوح » باعتباره نقيض المجتمع القبلي أو « المغلق ». ببساطة قد أخفق في أن يفهم ما أوضحه ماركس، وهو بالتحديد أن نفي « المجتمع المغلق » للقبلية قد أدى فقط الى الانقسام الطبقي والاستغلال، وأن الطريق الآن « نحو المجتمع المفتوح » انما يتطلب **نفي هذا النفي**. واذا فزع د. بوبر من تلك الاهوال الهيجلية فسيسارع الى الاحتجاج العنيف بأن هذا ليس سوى معتقد « تاريخي النزعة » يطبق على التطور الانساني ذلك النمط الدوجماتي المتعسف « للموضوع ونقيضه والتركيب ». فانهاء شروط السعي لتحقيق المصالح الشخصية والجماعية المتناحرة التي تلت القبلية سيؤدي ـ حسبما يقول ـ الى العودة للوراء نحو شكل أسوأ من القبلية. ان الاتجاه الدوجماتي غير المفهوم هو الذي يوجد في مثل هذه التبريرات الرأسمالية عند د. بوبر، لا في نظرية الاشتراكية العلمية عند ماركس. فماركس لم يستنتج مسار التاريخ من أي صيغة هيجلية، لكنه **درس كيف أقام الناس بالفعل مؤسساتهم، ورأى أن الوقت قد حان لوجوب وامكانية انهاء استغلال الانسان للانسان.**

وإذا كان الامر هكذا أصبح المضي نحو « المجتمع المفتوح » ليس ـ كما يقول د. بوبر ـ « مضيا الى المجهول »، على العكس، فثمة قضايا محددة يجب أن نواجهها، ومهمة محددة يجب أن نقوم بها، وتنظيما يجب أن يبنى كي يحققها.

(٣) المسؤولية، فردية وجماعية

في مفهوم د. بوبر فان السمة الاساسية « للمجتمع المنتوح » هي أن الافراد فيه يتحملون مسؤوليات شخصية ويتخذون قرارات شخصية، وهذا عنده يكفي لتعريف « المجتمع المفتوح »: بمعنى أن المجتمع يصبح « مفتوحا » حتى يتيح مدى كافيا للمسؤوليات الشخصية والقرارات الشخصية، واعتراضاته ضد الماركسية اعتراضات قوية لانه يقول ان الماركسيين يدبرون المؤامرات كي ينتزعوا المسؤولية الشخصية من الافراد، ولمنعهم من اتخاذ قرارات شخصية، بأن يفرضوا عليهم استبدادا شبيها ـ كما يقول ـ بما كان موجودا في القبائل، استبداد المحرمات والقوانين والاعراف الجماعية. فلنوافق معه على تسمية المجتمع « مفتوحا » حين يفسح المدى للمسؤولية والقرارات، وبعيدا عن الاعتراض على المجتمع الذي يصبح « مفتوحا » على هذا النحو، فالماركسيون يوافقون معه على أنه كلما كان المجتمع « مفتوحا » أكثر كلما كان هذا أفضل. فمبررو الرأسمالية لا يحتكرون حق الرغبة في أن يكون المجتمع « مفتوحا »، كما لا يملكون احتكار السياسات التي يمكن أن تجعله كذلك.

يعترف د. بوبر بصراحة: « ان طرائقنا في الحياة (يعني طرائق الحياة في الديمقراطية الرأسمالية).. لا زالت تعوقها المحرمات.. ولكن رغم ذلك فان بين قوانين الدولة من ناحية

والمحرمات التي نراعيها في العادة من الناحية الأخرى ، مجالا يتزايد اتساعه للقرارات الشخصية بمشاكلها ومسؤولياتها . . » ، هذا المجال للقرارات الشخصية والمسؤوليات ليس هو بالضبط مجال الحياة الخاصة ، لان « كثيرين منا يتخذون قرارات عقلية تتعلق برغبتهم أو عدم رغبتهم في تشريع جديد ، أو في غير ذلك من التغيرات في المؤسسات ، أي قرارات تعتمد على تقدير للعواقب المحتملة ، وعلى تفضيل واع لبعضها ، اننا نعرف ونقر المسؤولية العقلية الشخصية . . » (م . م . ١ - ص ١٧٣) . ان النقطة العظيمة التي ربحناها هي الاقرار بأن المؤسسات من صنع الانسان ، وأنها مفتوحة لنا كي نغيرها ، بحيث أنه يوجد - كما يمضي د . بوبر الى القول - « امكانية التفكير العقلي في تلك المسائل » ، التفكير العقلي الذي يتكون من تقدير العواقب المحتملة وصياغة تفضيلات واعية منها ، وهكذا فرغم أننا « لا زلنا تعوقنا المحرمات » ، الا أن كل فرد يستطيع الحكم لنفسه حول ما هو أفضل « تشريع جديد أو غير ذلك من التغيرات في المؤسسات . . » ، وهو ليس مرغما على أن يخضع في حكمه لآخر يتولى منصبا أرفع في السلطة .

هذه المسؤولية الشخصية وحرية القرار الشخصي في مجتمعنا المفتوح يضعها د . بوبر على عكس « اللا مسؤولية الشمولية للفرد » حيث لا يسمح للافراد بأن يحكموا على شيء أو يقرروا شيئا لانفسهم ، في المجتمع المفتوح الاختيارات مفتوحة أمام الافراد بالنسبة لما يمكن أن يفعلوا أو يصنعوا بحياتهم كأفراد ، وكذلك بالنسبة لما يفكرون فيه حول السياسات العامة التي سيؤيدونها أو سيعارضونها ، بحيث أنهم حين يقررون هذه المسائل لانفسهم تنفتح أمامهم أيضا « امكانية التفكير العقلي . . » .

ولما كانت الامور هكذا فانه يقيم التعارض بين « المسؤولية الجماعية » و« المسؤولية الفردية » ، ويرى الجماعية استبدادا بالفرد ، أو هي في كل الأحوال استبداد بالامكان ، يمكن أن ترغمه على التنازل عن حكمه الشخصي لحكم جماعي ، وعن مسؤوليته الفردية لمسؤولية جماعية ، وعن اختياره الشخصي لما يجب أن يفعل لتعليمات جماعية بما يجب أن يفعل ، والدعوة الى « مسؤولية جماعية » اذن هي اعادة لتقديم « اللامسؤولية الشمولية للفرد . . » .

بطبيعة الحال ، فان من الصحيح تماما أن في « طرائقنا في الحياة » - كما قال د . بوبر بدقة - « مجالا يتزايد اتساعه للقرارات الشخصية بمشاكلها ومسؤولياتها . . » ، ويمكن فهم اتساع هذا المجال في حالة العمال على وجه الخصوص بمقارنة شروط العاملين المعاصرين في مقابل أجر الاقنان القدامى . ففي ١٣٨١ حين قال الملك الانجليزي ريتشارد الثاني لشراذم المهزومين في ثورة فلاحين : « أنتم أقنان وستظلون أقنانا » فقد كان يعني - بين أشياء أخرى - أنهم لا يجب أن تكون لهم قرارات شخصية حول لمن يعملون أو أين يعملون ، في الحقيقة ان القن لم تترك له سوى مسؤولية شخصية ضئيلة جدا عن أي شيء ، أما العامل المعاصر بأجر فهو - بالمقارنة - شخص مسؤول جدا عن مدى يشمل عددا كبيرا من

القرارات الشخصية عن أمور تتراوح من المكان الذي يقدم فيه طلبه للحصول على وظيفة الى المرشح الذي يعطيه صوته في الانتخابات البرلمانية.

واذا حاول الماركسيون اليوم حرمان العمال من المسؤوليات الفردية ومدى القرارات الشخصية التي اكتسبوها فان هذا يكون انعداما غريبا للاتساق، باعتبار أن الماركسيين ناضلوا دائما من أجل كسبها، وكانوا بذلك من الابطال الاوائل «للمجتمع المفتوح »، لكن الماركسيين يقولون بأنه لا يكفي أن يكون للافراد مسؤوليات وأن يتخذوا قرارات شخصية، اننا نريد أن نؤسس أشكالا لممارسة المسؤولية **الجماعية** واتخاذ القرار **الجمعي**، وسبب أننا نريد هذا هو أن الافراد يحيون، ولا يمكن أن يحيوا، الا داخل نطاق الانتاج الاجتماعي لوسائل الحياة، هذا السبب يحدد أيضا الدائرة التي نعتقد أن ممارسة المسؤولية الجماعية يجب أن يحدث فيها، لكن هذا هو ما يدفع د. بوبر الى الاعتقاد بأننا نهدف الى العودة للقبلية، فوفق ما يعتقد، لا تتفق المسؤولية الفردية والجماعية، وهو يضعها كنقيضين، وبالتالي فان كل من يدعو الى المسؤولية الجماعية هو في الحقيقة يدعو الى نهاية المسؤولية الفردية واحلال « اللامسؤولية الشمولية للفرد » مكانها، وهي كذلك نهاية العقلانية، من حيث أنها تضع نهاية « امكانية التفكير العقلي » الكامنة في اتخاذ القرارات الشخصية.

ومن حق المرء أن يتساءل عما تعنيه « المسؤولية الجماعية » بالضبط، ويضع د. بوبر « القومية » باعتبارها حالة تسود فيها هذه المسؤولية، ورغم أنه بعيد كل البعد عن تحديد ما يعني، الا أنه من المعقول أن نخمن أنه يشير الى حالات يتجمع فيها عدد كبير من الافراد ويتحولون الى حشد من الغوغاء تدفعهم عاطفة مشتركة، صحيح أنه في مثل هذه الحالات يصعب أن نصف الافراد المعنيين بانهم يصدرون فيما يعملونه عن « مسؤولية عقلانية »، لأنهم معا يتنمرون ويهددون ويرغمون أي افراد آخرين يحاولون أن يفكروا لانفسهم، ويعارضوا - على نحو أو آخر - صخب الغوغاء، وصحيح كذلك أنه حين يحدث مثل هذا الاستبداد من الغوغاء فانه يمكن أن يتيح فرصة وثوب « رجل قوي » الى القيادة وممارسة استبداده الشخصي، بحيث أن استبداد أو طغيان الغوغاء يؤدي الى « حكم الرجل القوي »، وهذا « الرجل القوي » بدوره يستغل مشاعر الغوغاء كي يدعم حكمه، ولكن في حين أنه من الصحيح أن هذا النمط من السلوك الاجتماعي « يتوجه الى غرائزنا القبلية، الى الاهواء والتحيزات، والى رغبتنا في الحنين الى الماضي الذي يحررنا من عناء المسؤولية الفردية، لأنه يحاول أن يضع بدلها المسؤولية الجماعية أو مسؤولية جماعة معينة »، الا أنه من الصعب القول بأنها تقدم لنا مثالا لما نقول انه « مسؤولية جماعية »، وفي الحقيقة فان أحد الاعتراضات الرئيسية على أننا نترك أنفسنا نتخلى عن « مسؤوليتنا الفردية » كي تجرفنا مشاعر الغوغاء هو أن النتيجة ليست « مسؤولية جماعية » بل لا مسؤولية جماعية.

تخلق المسؤولية الجماعية فقط حين يكون الناس متحدين في تنظيم ديمقراطي، ففي هذه الحالة يصبح بوسعهم أن يتجادلوا وأن يتناقشوا - على نحو عقلاني - حول ما يمكنهم أن يعملوه ككيان منظم، وحين يعملونه فان هذا نتيجة قرار جماعي تم الوصول اليه كمحصلة لتراكم منظم لعدد من القرارات الفردية. وواضح أن **المسؤولية الجماعية التي تمارس خلال التنظيم الديمقراطي لا تتنافى مع المسؤولية الفردية**، بل على العكس، انها **تنبع عن ممارسة الافراد المتحدين في تنظيم لمسؤولياتهم**، وهي لا تتنافى أيضا مع «امكانية التفكير العقلي» بل تدعمها.

الماركسيون اذن الذين يجندون تطور التنظيم الديمقراطي ليسوا - كما يزعم د. بوبر - يبحثون عن ازاحة «المسؤولية الفردية» و«القرار الفردي» جانبا واحلال «مسؤولية جماعية» وهمية هي ليست سوى قناع يخفي طغيان الغوغاء أو «حكم الرجل القوي»، ومن الناحية الاخرى فان وضع احداهما في مقابل الاخرى - على نحو ما يفعل د. بوبر - يؤدي في الحقيقة إلى تقييد مجال المسؤولية، لأن هناك مجالا واسعا من المسائل ذات الصبغة العامة لا يستطيع أحد أن يكون مسؤولا عن الرقابة الدائمة عليها ما لم يكن ثمة مسؤولية جماعية منظمة.

ان د. بوبر يرى المسؤولية والقرار أمورا فردية خالصة، وبالتالي ففي الامور العامة هناك أشخاص معينون - هم بالتحديد أولئك الذين يشغلون مناصب السلطة - يتخذون القرارات وهم مسؤولون عنها، وبقية الآخرين - حين تكون ثمة مؤسسات ديمقراطية - يراقبونهم عن طريق أصواتهم الانتخابية حسب قرارات فردية «تتعلق برغبة الفرد أو عدم رغبته في تشريع جديد أو غير ذلك من التغير في المؤسسات، وهذا هو «المجتمع المفتوح»»، لكننا يمكن أن نسأل: **من المسؤول عن الاشكال التي تتخذها علاقاتنا الاجتماعية في الانتاج؟** في طريقتنا الرأسمالية الراهنة في الحياة، المفتوحة أمام الافراد ليتخذوا الكثير من «القرارات العقلانية» فلا أحد مسؤول. بطبيعة الحال فان القرارات التي يتخذها أفراد عديدون في السعي لتحقيق مصالح فردية أو جماعية تؤدي الى تأسيس هذه العلاقات الاجتماعية، ولكن لم يحدث أبدا أن اتخذ قرار فردي أو جماعي بتأسيس تلك الأنواع من العلاقات الاجتماعية، والتي يقيد فيها استيلاء أصحاب رأس المال على الناتج الاجتماعي للانتاج الاجتماعي. والحقيقة هي أن الناس - كما أشار ماركس - قد دخلوا في علاقات الانتاج في استقلال عن ارادتهم، والطريقة التي يرتب بها الناس أمورهم لانتاج وتوزيع وسائل حياتهم لم يحدث أن تقررت - ولا زال الامر كذلك في البلاد الرأسمالية - في ضوء أي تقدير عقلاني للعواقب. والماركسية معنية بوسائل وطرق معالجة هذا الموقف الذي يبعث على الأسى في أكثر الامور أساسية في الحياة الاجتماعية، ويعمل الماركسيون على **بناء التنظيم الذي يمكن من خلاله أن تقرر ادارة الانتاج الاجتماعي بطريقة جماعية**، وأن تراقب رقابة

جماعية، فمن خلال هذا التنظيم فقط يصبح مفتوحا أمام الأفراد أن يناقشوا وأن يتخذوا القرارات العقلانية الجماعية حول كيفية استخدام الموارد الاجتماعية المشتركة لتلبية حاجات الأفراد.

مرة أخرى، ليس الليبراليون والفرديون ـ أمثال د. بوبر ـ هم الذين يطالبون بتعميم «المسؤولية العقلانية» لكل أفراد الجنس البشري في حين يعارضها الماركسيون، لكن الامر بالضبط هو على النقيض.

فيما يتعلق بالمؤسسات يقر د. بوبر بوضوح أنه نظرا لأنها من صنع الانسان، فلا يترتب على ذلك أن أحدا مسؤول عن قرار تأسيسها أو عن القرارات حول كيفية تغييرها، وكما يقول فان كثيرا منها «قد نمت فحسب»، أما حين يتعلق الامر بالمجتمع «المفتوح» و«المغلق»، ومناقضة المجتمع الرأسمالي «المفتوح» بالمجتمع القبلي «المغلق» فانه ينسى هذه الحقيقة البسيطة، لأنه يفشل في أن يدرك أن شرطا شبيها باللامسؤولية فيما يتعلق بأكثر المؤسسات أهمية ـ تلك المرتبطة بعلاقات الانتاج ـ يستمر خلال تطور التشكيلات الاجتماعية من القبلية أو المشاعية البدائية الى الرأسمالية. في المجتمع القبلي كانت «المحرمات والاعراف» هي يقينا من «صنع الانسان»، ولكن نظرا لانه لم يكن أحد يعي أنه مسؤول عن صنعها أو تغييرها، فقد ظنها أهل القبيلة شروطا لا يمكن تفاديها في الحياة الانسانية وعليهم أن يتقبلوها، وهكذا سجنوا داخل القواعد التي صنعوها، والتي حكمتهم ـ رغم ذلك ـ كأنها قوة خارجية تحدد شخصياتهم وعلاقاتهم كلا بالآخر وسلوكهم في الحياة، وحين انهار المجتمع القبلي نتيجة تطور قوى الانتاج وضع الناس لانفسهم قواعد الملكية واستغلال الانسان للانسان والانقسام الطبقي، وحكمتهم هذه القواعد بالطريقة نفسها وسجنتهم، حتى على الرغم من وجود مدى أوسع للقرارات الشخصية والمسؤوليات الشخصية (لبعض الناس على أية حال).

وفي مجتمعنا الرأسمالي فاننا ما زلنا محكومين ومنغلقين على النحو نفسه. في الانتاج الاجتماعي لا يزال على الناس أن يبيعوا قوة عملهم، بحيث أنهم يعملون حسب مهام محددة لهم، لا لكي ينتجوا ما قرروا انتاجه لتلبية حاجاتهم، فكل المعنيين ـ سواء كانوا عمالا أو مديرين ـ مدفوعين للعمل من أجل تراكم رأس المال، ويوضع ناتج العمل في السوق، بحيث أنه لا هؤلاء الذين صنعوه، ولا أولئك الذين يحتاجونه، لهم السيطرة الشاملة على أن ما تم صنعه سيصل الى اولئك الذين بحاجة اليه، ولا أن ما هم بحاجة اليه سيتم صنعه. مرة أخرى ان العلاقات التي دخل الناس فيها لانتاج وسائل الحياة خلقت الانقسامات بينهم حتى وجدوا أنفسهم في نزاع وعداء، وأصبحوا مدفوعين لأن يعتدوا أحدهم على الآخر لاسباب هم ليسوا مسؤولين عنها مسؤولية شخصية بأي حال.

في كل هذا، أين هي المسؤولية العقلانية، المفتوحة أمام كل الأفراد كي يتقبلوها ويمارسوها، لترتيب علاقاتهم الاجتماعية بحيث تؤدي لأكثر الاستخدامات عقلانية للموارد الاجتماعية؟ انها ليست مفتوحة أمامنا، ولا يمكن أن تكون كذلك ما لم ننظم أنفسنا كي نتولى القيام بها على نحو جماعي.

وفي مجتمعنا فان هذه هي الشروط التي قبلناها واعتدنا عليها وطوعنا أنفسنا لها، كالمناخ أو تكوين أجسامنا، بحيث تبدو لنا ـ على وجه العموم ـ «حتمية مثل شروق الشمس أو تتابع الفصول أو ما اليها من الانتظامات الواضحة في الطبيعة»، وكعنصر لا يتغير في «الطبيعة الانسانية» كما أن لكل منا رأسا وذراعين وساقين، لذا ننظر الى دكاترة الفلسفة والعلم باعتبار أنهم ينصحوننا بالحكمة حين يقولون بأن أي تغيير جذري أمر خارج المناقشة، تماما كالاطباء السحرة في المجتمعات البدائية القديمة، انهم يستبعدون العلاقات الانسانية من مجال المسؤولية الانسانية.

والحقيقة هي أننا على هذا النحو ـ وأنحاء أخرى ـ كالناس الذين كانوا أصلا في مجتمع قبلي، في قبضة شروط من صنع الانسان، صنعها البشر لأنفسهم في استقلال عن ارادتهم، هذه الشروط التي من صنع الانسان تبدو لنا كقوة خارجية لا يمكن أن يعد أحد مسؤولا عنها، هذه القوة الخارجية تحكمنا بقوانين خاصة بها، فتفرض علينا علاقاتنا أحدنا بالآخر، وترغمنا على أن نفعل ما نفعل، وأن نتعامل أحدنا مع الآخر كما نتعامل، وتحدد عواقب أفعالنا الاجتماعية بصرف النظر عن النوايا أو الرغبات.

والحديث عن زيادة مدى المسؤولية والقرار في صنع وتغيير المؤسسات الاجتماعية، وفي أنشطة الافراد داخل تلك المؤسسات، يقودنا اذن الى السؤال الاساسي حول كيفية تنظيم «المسؤولية العقلانية» لمؤسساتنا، خاصة المؤسسات الأساسية لعلاقات الانتاج، بحيث يمكن اتخاذ القرارات حولها وتنفيذها. ومهما كانت عظمة مجال السعي لتحقيق «المصالح الشخصية والجماعية» في المجتمع الرأسمالي القائم، و«للقرارات الشخصية» و«المسؤولية الفردية» في هذا السعي، فان مجتمعنا يظل «**مغلقا**» بمعنى عدم وجود تنظيم يمكن من خلاله قبول المسؤولية العقلانية وممارستها لادارة العمل الاساسي بالنسبة للانتاج الاجتماعي لتلبية الحاجات الانسانية.

وكان من أهم انجازات ماركس أنه خصص لشروط «المجتمع المغلق» وتطورها التاريخي دراسة تحليلية اكثر نفاذا مما يعتبره د. بوبر اليوم كافيا ومقنعا، فقد درس كيف توصل البشر الى صنع هذه الشروط التي سجنتنا داخلها، ولا تزال مغلقة، وأدت به هذه الدراسة الى استنتاج أن الجنس الانساني أصبح أخيرا في وضع يمكنه من التغلب عليها والخلاص منها.

والقضية التي طرحها ماركس هي أن حركة الطبقة العاملة المنظمة، تستطيع بالسعي الواعي لتحقيق مصلحة محددة تحديدا علميا ومفهومة علميا، السيطرة على السلطة السياسية من أجل تخطيط الانتاج الاجتماعي، وهذا قد يعني أن الناس أخيرا يمكن أن يبدأوا - على نحو جماعي - تولي مسؤولية ترتيب العلاقات الاساسية لملكية وسائل الانتاج وتوجيهها لتلبية الحاجات الانسانية، وكما قال انجلس في **الاشتراكية الطوباوية والعلمية**: «ان التنظيم الاجتماعي للناس الذي وقف حتى الآن موقف المعارضة منهم، كما لو كانت الطبيعة والتاريخ تقضيان به على نحو متعسف، سيصبح حينذاك الفعل الارادي للبشر أنفسهم..»، واذا نحن تقبلنا مصطلح د. بوبر الموحي أمكن القول بأن هذه هي الخطوة العظيمة التي يمكن أن نخطوها من المجتمع «المغلق» الى المجتمع «المفتوح». فانتاج وسائل الحياة حينذاك ستسيطر عليه القرارات الجماعية، التي يحمل الافراد مسئولية شخصية في اتخاذها وتنفيذها، كأعضاء مسؤولين أمام التنظيم الذي يتولى الأمر. وسيؤدي قهر العوز والاستغلال والعداء مع تقاسم العمل وتخفيف اعبائه الى أن يتيح أمام كل فرد فرصا واختيازات أعظم لممارسة النشاط الشخصي أكثر مما أتيح حتى الآن، ومن ثم سيوفر مزيدا من المسؤولية الشخصية ومزيدا من الحرية في القرارات الشخصية.

٤

الشيوعية

(١) الطابع العقلاني والعملي للشيوعية

سأعود الآن الى مناقشة ما اذا كان «التخطيط أفضل ما يمكننا من أجل الامن والحرية» يعني أن علينا أن «نمضي نحو المجهول».

لقد حدد ماركس بوضوح أين علينا أن نمضي بأنه الشيوعية، موضحا أن التنظيم الاشتراكي للانتاج الاجتماعي، الذي يجب أن يحل محل الرأسمالية مباشرة، انما هو مرحلة انتقالية نحو المجتمع الشيوعي، وكانت نصيحته حول التخطيط الاشتراكي للانتاج والتوزيع إذن قائمة على فكرة أن هذا التخطيط يجب أن يتجه نحو غاية هي خلق الشيوعية. والانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية يمكن صياغته على أبسط نحو بالقول انه الانتقال من مجتمع يحكمه مبدأ «من كل بقدر قدرته، ولكل بقدر عمله» الى مجتمع يحكمه مبدأ «من كل بقدر قدرته، ولكل قدر حاجته»، فحين يتم عن طريق التطور العقلاني المخطط واستخدام التكنيك انتاج وفرة من كل شيء يحتاجه الناس، يمكن تطبيق المبدأ الشيوعي.

وتقوم اعتراضات د. بوبر على الشيوعية على أساس أنها «طوباوية»، فهو يقول أن المجتمع الشيوعي يبدو جذابا كما يصفه ماركس، ولكنه شيء مستحيل. انه ليس سوى حلم. هو حلم العودة الى الشرط القبلي البدائي حيث يعمل الجميع معا ويتقاسمون، لكنه الآن يضم النوع الانساني كله بدل الاقتصار على قلة من أهل القبيلة، ويستخدم الآلة لينتج وفرة من كل شيء بدل الادوات الخشنة التي يتم التحايل بها لتوفير حياة الشظف في الادغال. وهو يقول لنا أننا لو حاولنا تحقيق هذا الحلم فسنصحو على صدمة غليظة، لأن هذا قد يتضمن قمعا اجباريا للسعي من أجل تحقيق «المصالح الشخصية والجماعية» الذي أصبح الآن الانشغال الأساسي للمواطنين في «المجتمع الحر»، اننا نجد أنفسنا وقد عدنا مرة أخرى الى «المجتمع المغلق»، ولكن في ظل استبداد أسوأ من «المحرمات والقوانين والاعراف» القبلية القديمة، وستحدث أكثر أشكال التدمير قسوة ووحشية لكل ما هو انساني على أيدي «محاكم التفتيش والبوليس السري والعصابات التي تتخذ مظهرا رومانسيا..». (م. م. ١ - ص ٢٠٠).

وأسباب .د بوبر للقول بأن هدف الشيوعية هدف طوباوي هي أسباب سياسية خالصة. فهو يقول بأن تركيز السلطة السياسية، المطلوب ابتداءا، سيكون بالضرورة في غير موضع للرقابة أو التحكم، ثم يحاول أن يصور ـ في اللغة المعتادة في السياسات المعادية للشيوعية ـ العواقب الحتمية لمثل هذا التركيز للسلطة السياسية دون رقابة بين يدي حركة الطبقة العاملة، وأظن أنني قد كتبت ما فيه الكفاية في الرد على قوله بأن السياسات الشيوعية هي سياسات عنف واستبداد تقمع كل الحقوق والحريات والرقابة الديمقراطية والمسؤولية الفردية والقرار الشخصي. انه مخطيء في افتراضه أن الماركسية تنادي بمثل هذه السياسات أو أن الشيوعية تتطلبها، ثم هو ـ بالاضافة الى ذلك ـ مخطيء في افتراض أن الجدال حول ما اذا كانت الشيوعية هدفا عمليا أو لم تكن هو جدال سياسي في المقام الأول، فأسباب ماركس لوضع البرنامج الشيوعي كانت أسبابا اقتصادية، كانت ـ باختصار ـ هي أنه مع اتخاذ الانتاج طابعا اجتماعيا يستخدم التكنيك يمكن أن يكون في النهاية قادرا على انتاج وفرة من كل ما نحتاجه، ويصبح شكل التنظيم الاجتماعي المطلوب في النهاية هو الذي يسمح لكل فرد بأن يسهم في الانتاج الاجتماعي بأقصى قدراته، وأن يأخذ منه اشباع كل حاجاته.

ويوجه د. بوبر اللوم لماركس لأنه يعتقد أن الاقتصاديات تحكم السياسات، ولكن رغم ذلك فان المشاكل التي على السياسة السياسية أن تحلها صادرة عن وضع الاقتصاد، وقد استنتج ماركس السياسات القائمة على الاعتراف بالوقائع الاقتصادية لعصرنا، وسياسات تأسيس تلك الرقابة وذلك التخطيط للانتاج الاجتماعي المطلوبين لأفضل استخدام اجتماعي له، وهو قد تعرف بوضوح على حقيقة أن وسائل الانتاج الحديثة قادرة على التطور لانتاج الوفرة التي تلبي الحاجات الانسانية. واذا كان الامر هكذا.. فما هو الشيء الطوباوي في اقتراح الهدف الاجتماعي لانتاج الوفرة وتلبية الحاجات بها؟ ان الاقتراح هو هندسة المؤسسات التي يمكن من خلالها أن نعمل معا لتلبية الحاجات بالطريقة التي نعرفها، ونعرف أنها يمكن أن تلبيها، بدل المؤسسات التي تتركنا «نمضي الى المجهول» ونتقبل «مسؤولية شخصية» عن العقبات التي يمكن أن تنشأ حين نمضي في طريق لا نعرفه.

والرأي بأن الشيوعية هي طوباوية رغم ذلك يختصر الرأي القائل بأن «السعي لتحقيق مصالح شخصية وجماعية» الذي ساد منذ قيام «المجتمع المفتوح» يعوق الامكانية العملية بأن نعمل معا من أجل الفائدة المشتركة، وانها لدعاية سيئة «للمجتمع المفتوح» اذا كان الامر هكذا، واذا لم نستطع قبول «المسؤولية الفردية» ونتخذ «القرارات الشخصية» دون أن نسيء ادارة شؤوننا الاقتصادية كما تساء ادارتها في ظل الرأسمالية، وهذا الرأي يخفق في أن يضع في اعتباره قضايا الصراع الطبقي في الرأسمالية، وقد اوضح ماركس أنه طالما ظلت الرقابة تمارس من جانب جماعات ذات مصالح متنافسة، ترتبط كل بسلطتها وربحها فلا يحتمل ـ بل وفي الحقيقة يستحيل ـ أن يتطور الانتاج بحيث يصبح قادرا على

تلبية الحاجات، لكن الصراع الطبقي الديمقراطي، والسيطرة الديمقراطية على السلطة من جانب تنظيمات الطبقة العاملة تحت قيادة سياسية اشتراكية علمية هو القادر على هذا الانجاز.

وحقيقة أن الطبقة العاملة توجد كقوة اجتماعية معارضة للرأسمالية، وتقود طوعا أو كرها نضالا طبقيا يمزق الرأسمالية، هو ما يجعل نهاية الرأسمالية والتقدم الاجتماعي نحو الشيوعية مشروعا عمليا في مجتمعنا، لأنه اذا لم تكن ثمة مصلحة فلن يحدث هذا التقدم في مجتمع يسوده «السعي لتحقيق مصالح شخصية أو جماعية». ان مصلحة الطبقة العاملة هي المصلحة الطبقية في المجتمع الرأسمالي التي تطلب استخدام الانتاج الاجتماعي لتلبية حاجات اجتماعية، في حين أن المصالح الطبقية الاخرى تتدخل باعتبارات تخدم بقائها الخاص ضد مثل هذا المطلب، وكل من يريد العمل للشيوعية اليوم عليه أن يلتحق بحركة الطبقة العاملة.

ولكن قدر ما يتعلق الامر بالهدف، والجدل حول أن اساس النظام الشيوعي للمجتمع هو الهدف المعروف الذي يمكن كسبه من أجل قيام الامن والحرية، فان قضية الشيوعية قائمة على اعتبارات عن التكنولوجيا، والبرنامج الشيوعي هو برنامج استخدام التكنولوجيا الحديثة. ولفهم قضية الشيوعية، ولفهم أن الحركة الثورية الهادفة الى الشيوعية هي الحركة التي تعرف كيفية حل المشاكل وتحقيق الامكانيات التي يقدمها الآن التطور الاقتصادي لقوى الانتاج، انها الوحيدة الضرورية التي تستخدم ـ بنزاهة وتجرد ـ «العقل الذي يتاح لنا.».

(٢) التضمنات الاجتماعية للتكنيكات الحديثة

أقام ماركس نتائجه على أساس من فحص تكنيكات الثورة الصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وثمة تعريفات قدمهما لهما أهمية خاصة، أحدهما عن «أداة العمل» باعتبارها «شيئا أو مركبا من أشياء، يوسطها العامل بين ذاته وموضوع عمله، وتصبح هي موصلة نشاطه» (**رأس المال**، ١، ٧، ١)، والثاني هو تعريف «الآلة»: «الآلة المتطورة تطورا كاملا تتكون من ثلاثة أجزاء تختلف اختلافا أساسيا: ميكانيزم المحرك «الموتور»، وميكانيزم النقل أو التحويل، وأخيرا الأداة أو الآلة العاملة... الآلة الخالصة اذن هي ميكانيزم حين تدفع الى العمل، تقوم عن طريق أدواتها بنفس العمليات التي كان العامل يقوم بها فيما سبق باستخدام أدوات مشابهة...». (**رأس المال**، ١، ١٥، ١).

وفي الثورة الصناعية حلت الآلات محل الأدوات اليدوية، وفي حين كانت القوة

المحركة لأبسط الآلات تقدمها القوة العضلية للانسان أو الحيوان، ولكن حين بدأ استخدام الآلات في الصناعة على نطاق واسع بدأ الناس يبحثون عن قوى محركة أخرى لتشغيلها، واكتشفوها في اختراعات مثل الآلة البخارية، والآلة ذات الاحتراق الداخلي، وتوليد الكهرباء.

وقد لاحظ ماركس أن معمل (المانيفاكتورة) في البداية كان يضم عددا من الآلات المنفصلة الموضوعة جنبا لجنب كما في مصنع للنسيج أو مشغل للخياطة، ولكن في فروع مختلفة من الصناعة سرعان ما قام «نظام آلي حقيقي... كي يحل محل تلك الآلات المستقلة..» وفيه «يمضي موضوع العمل في سلاسل متصلة من العمليات التفصيلية، تقوم بها سلسلة من الآلات من مختلف الانواع، كل منها تكمل عمل الاخرى «وأخيرا» حالما تقوم آلة - دون عون الانسان - بتنفيذ كل العمليات المطلوبة لتصنيع المادة الخام - ولا تحتاج الا لانتباه الانسان فقط - أصبح لدينا نظام ذاتي الحركة من الآلات، يخضع للتحسين المستمر في كل التفاصيل» (المرجع السابق)، واستنتج ماركس - في لغة ربما كانت تذكرنا بلغة وليم بايك.. » أصبح الجهاز المنظم من الآلات، يتم فيه انتقال الحركة عن طريق ميكانيزم النقل أو التحويل من جهاز مركزي ذاتي الحركة، هو الشكل الأكثر تطوراً للانتاج الآلي. وأصبح - بدل الآلة المنعزلة - عملاقا ميكانيكيا يملأ جسده الضخم مصانع بأكملها، تنطلق قواه الشيطانية - التي تختفي أولاً وراء الحركات البطيئة المحسوبة لأطرافه العملاقة في دوامة سريعة ضارية من أعضائه العاملة التي لا حصر لها..».

وفي النظام الآلي يتناقص دور العامل الفرد اكثر واكثر حتى يقتصر على مجرد «الانتباه» للآلة. لقد فقد حرية الحرفي المستقل، وأصبحت حياته الخاصة بقراراته ومسؤولياته الشخصية هي التي يحياها خارج ساعات العمل، حتى القن الذي كان يرغم على الكدح من الفجر الى الغسق كل حياته في نفس القطعة من الارض كان يملك أدوات عمله ويسيطر عليها ويؤدي عمله الخاص بطريقته الخاصة، أما العامل الذي يستخدم للعمل في نظام آلي فهو مرغم على أن يطوع حركاته الخاصة لحركات الآلة التي يصبح خادمها طوال ساعات العمل.

في الوقت نفسه لا بد من وجود أحد يتولى مسؤولية الادارة ويتخذ القرارات حول الانتاج، وهذه وظيفة مستقلة عن ملاحظة الآلات، فاخضاع العامل للآلة، وانكار أي مسؤولية في الادارة على العمال، وفصل الادارة عن العمل، كلها نتائج لا مهرب منها في الانتاج الآلي.

وحين بدأ النظام الآلي كانت مسؤولية الادارة بين يدي الرأسمالي الفرد الذي اشترى الآلات واستأجر العمال كي يعملوا عليها تحت توجيهه، وهو الذي يبيع الانتاج بهدف

تحقيق الربح لرأسماله المستثمر، ترتب على ذلك أن وسائل الانتاج المملوكة للرأسماليين الافراد استولت عليها شركات أكبر وأكبر (شهد ماركس بداية هذه الظاهرة وتنبأ باستمرارها)، وهؤلاء بطبيعة الحال - مجرد هيئات ذات شخصية اعتبارية، لا أشخاص من لحم ودم ولدتهم أمهات، لكنها **مؤسسات** وضعها الناس فوقهم كي تنظم انشطتهم الاجتماعية في انتاج وتوزيع وسائل الحياة، هذه الشركات او الاتحادات تملك وتسيطر على مقادير ضخمة من رأس المال وتستثمرها، وعلى هذا النحو يتزايد احتكارها لفروع كاملة من الانتاج.

ونتيجة لهذا انفصلت المسؤولية الفردية عن توجيه العمل وادارة التصرف في المنتجات عن الافراد الملاك لرأس المال، كما انفصلت عن العاملين الافراد، وأصبحت على عاتق هؤلاء الذين يشغلون مراكز السيطرة في مؤسسات الاتحادات الرأسمالية، أو أولئك الذين يقومون بتعيينهم، والموقف الناتج عن هذا بالتالي هو موقف تظل فيه ادارة الانتاج الآلي متميزة عن العمل ومعادية له، ويظل هدف الادارة تحقيق الحد الأقصى من الأرباح للهيئة الاعتبارية المالكة من بيع الانتاج، ولكن اذا كان المالك هيئة اعتبارية لا جسد لها، فان الرجال الذين هم في أماكن الرقابة يظلون يحصلون على المال الكافي والضروري للامتلاء بكثير من اللحم والشحم.

كذلك لاحظ ماركس نتيجة اخرى أخطر وأبعد لتطوير الصناعة الآلية، تلك هي تطور العلوم، هذا التطور - كما لاحظ - هو تغير حدث في دور العلم من حيث علاقته بالصناعة. ففي البداية درست العلوم العمليات المستخدمة في الصناعة - ميكانيكية وفيزيقية وكيميائية - بهدف فهمها فهما أفضل وصياغة قوانينها، وقد كانت الاختراعات بالأحرى راجعة الى براعة الرجال المشتغلين بالصناعة اكثر مما كان دخولها الى الصناعة نتيجة الابتكار الخلاق للعلماء المتخصصين، غير أن هذا الموقف تغير الى موقف آخر أصبح العلم فيه هو السباق والقوة القائدة لتطور التكنيكات بدل أن يكون شيئا تابعا. هذا التغير هو تغير أيضا في بنية المؤسسات، فقد أصبح العلماء لا أفرادا مستقلين معنيين بدراسة تركيب الطبيعة وقوانين عمل القوى الطبيعية، بل أدرجوا بين أعضاء ومستخدمي مؤسسات البحث الكبيرة التي تغذي الانتاج الاجتماعي بالمعرفة العملية بالوسائل والطرائق، هذه المؤسسات بدورها ترتبط ارتباطا وثيقا بالشركات الكبرى التي تملك وسائل الانتاج وتوجه عمليات الصناعة.

وقد اعتبر ماركس البحث العلمي نفسه قوة من قوى الانتاج الحديثة، يدخل أكثر وأكثر ضمن القوى القائدة التي تقوم بالتثوير الانتاجي، وفي حين أن الآخرين كانوا (ولا يزالون) ينظرون الى العلوم مجردة عن وظيفتها الاجتماعية، في ضوء منهجية تصوغ الفروض التي يصبح من الممتع اثبات صدقها أو بطلانها، فان ماركس قد ادرك منذ البداية الدور

التثويري للعلم في علاقته بالانتاج الاجتماعي، وأدى به هذا الفهم الى استنتاج أن التطور الأبعد لقوى الانتاج الاجتماعية، والذي بدأ في الرأسمالية، سيكون بحيث لا يجعل ثمة حاجة لا للعمل الشاق ولا للعمل الذي لا عقل له، وسينهي اخضاع العامل للآلة، وانفصال مهام العمل عن مسؤوليات الادارة، وأخيرا يحقق الانتاج الاجتماعي المخطط للوفرة التي تلبي الاحتياجات الانسانية. هذه النتائج - التي رآها ماركس بوضوح كاف رغم عدم القدرة على تعيين الاشكال الدقيقة التي سيسير فيها التطور التكنولوجي - يجب أن تصدر عن شغل العلم مكان القيادة بين قوى الانتاج، وهي لا تتمشى مع استمرار العلاقات الرأسمالية في الانتاج.

وطابع الثورة العلمية التكنولوجية التي بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين يؤيد تنبؤات ماركس واستنتاجاته التي بلغها في القرن التاسع عشر.

والملمح الرئيسي في الثورة التكنولوجية المعاصرة هو الدور القيادي للعلم في علاقته بالصناعة، وهذا ما يفسر الخطى المتسارعة للتقدم التكنولوجي اليوم لدى مقارنته بأي شيء عرفه الانسان في تاريخه كله، وبطبيعة الحال ورغم أن التغير أصبح ملموسا بشكل واضح خلال العشرين سنة الأخيرة، الا أن هذا موقف كان يتطور منذ زمن، مثل تكنولوجيا الراديو وعدد كبير من التكنولوجيا الكهربية، كذلك التكنيكات الطبية، كل هذا قدم كنتائج مباشرة للبحث العلمي. أما الآن فان التعاقب الطويل للاكتشافات العلمية قد تجمع فجأة في موقف أصبح النمط السائد فيه أن العلم هو الذي يغذي الصناعة بالتكنيكات الجديدة، بدل أنها كانت تتطور داخل مجال الصناعة، على حين يقوم العلم بابحاثه المرافقة لها، هذا التغير المفاجيء يؤرخ ويسجل بتعبيرات كمية، كتزايد حاد ومتصاعد في معدل ادخال المخترعات التكنولوجية.

هذه المخترعات التي قدمت الآن يمكن تصنيفها تحت عناوين ثلاثة: أولا، هناك تقديم أنماط جديدة من الأدوات، لاستخدامها في الانتاج وفي البحث معا، وهي تشمل ليس فقط معدات وأدوات ذات براعة وتطويع فائقتين من نوع أو آخر، ولكن قوى جديدة أيضا (مثل الليزر مثلا)، ثانيا، هناك استخراج الطاقة من مصادر جديدة، والطاقة النووية على التحديد، ثالثا، هناك ادخال تكنيكات الاوتوميشن، (أو التشغيل الذاتي) والحاسبات الالكترونية.

ومن الواضح أنه - **بافتراض أن أشكال التنظيم والتعاون يمكن قيامها ويمكن العمل من خلالها** - فإن الاستخدام المشترك لهذه الاختراعات قد يمكن النوع الانساني ككل أن يفعل أكثر مما فعل حتى الآن، وأن يعرف أكثر مما عرف. فضلا عن ذلك، فكل هذه الوسائل مفيدة ليس فقط في الانتاج ولكن أيضا في البحث الذي سيسهم بدوره في تقديم وسائل

جديدة للانتاج ولأنشطة الكائنات الانسانية، بحيث يصبح الافق المفتوح ليس تقدما يتلوه استقرار عند مستوى جديد، بل تقدم ثابت مضطرد، وعلى سبيل المثال يبني الناس مركبات للسفر في الفضاء، ويتوقعون أن يكونوا ملمين بكل أسرار القمر عن قريب، وربما كان ما هو أكثر أهمية من الناحية العملية سلسلة الادوات الجديدة في البحث التي تتغلغل في أسرار تركيب المادة الحية، وتشكيل الكائنات العضوية الحية على الأرض، ومن الواضح أن ثمة تزايدا هائلا في انتاج الأشياء التي يحتاجها الناس باستهلاك أقل لقوة العمل الانسانية والبلى الفيزيقي للأجساد الانسانية، الذي سيوفر لكل الأفراد المتطلبات المادية، والوقت والفرص لممارسة أنشطة حرة على مسؤوليتهم وقرارهم، ولقد انتهى **بالفعل** ذلك الشرط القديم جدا لفقر الموارد الانسانية، والذي جعل من الضروري لأي فرد - دع جانبا أغلبية النوع الإنساني - أن يكسب مجرد ما يقيم أوده بعرق جبينه، أو أن يعيش في بيئة لم تشكلها الفاعلية الانسانية لتلبي حاجاته وميوله، أو أن يعاني دمار المرض أو الكهولة المبكرة.

وفيما يتعلق بإتاحة الفرص للامكانيات الحقيقية، فان كل ما تنبأ به ماركس يمكن أن يحدث، وقد حدث فعلا، ولكن من أجل فهم مشاكل اعادة البناء الاجتماعي الكامنة في عملية تحقيق هذه الامكانيات: يجب أن ننظر عن قرب اكثر الى ملامح معينة من الثورة التكنولوجية المعاصرة.

ان هذه الثورة ليست فقط تطورا بعيدا في تصميم الآلات واستخدامها، رغم أن هذا متضمن فيها. هي في الحقيقة **ثورة** في التكنولوجيا بقدر ما تقدم لعملية الانتاج الاجتماعي شيئا يتجاوز الآلات، تماما كما قدمت الآلات في الثورة الصناعية شيئا يتجاوز العمل اليدوي، وهذا يعطينا الأساس لاستنتاج أنها تتطلب تغيرا عظيما - ان لم يكن أعظم - في علاقات البشر في الاستخدام الاجتماعي لقوى الانتاج الجديدة، والتفكير بغير هذه الطريقة يعني أننا سنظل عميان لا نرى التضمنات الاجتماعية للتغيرات التكنولوجية التي تحدث أمام عيوننا.

ولكي نفهم مدى ثورية الثوزة التكنولوجية يجب أن نعود مرة أخرى الى التعريفات. ان الابتكارات تتضمن أدوات جديدة أو معدلة، ومصادر جديدة وعظيمة للقوى المحركة، وتكنيكات الاوتوميشن، وتتضمن الآلة - كما رأينا - محركا ينقل الحركة الى أداة أو مجموعة من الادوات، اذا وضعنا هذا في الاعتبار اتضح لنا أن تكنيكات الاوتوميشن تضيف عنصرا جديدا. وقد حدد هذا العنصر (حدده - على سبيل المثال - سير ليوباجريت سنة ١٩٦٤ في كتابه «**عصر الاوتوميشن**») بإنه تكنيكات «التواصل والحساب أو التقدير والسيطرة».

وبطبيعة الحال فليس هناك انتاج اجتماعي من أي نوع يمكن تحقيقه دون استخدام تلك الوظائف الثلاثة المترابطة، ففي الانتاج الاجتماعي يعمل عدد من الناس لانتاج منتج معين مقرر قبل بداية العملية، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من وجود **تواصل** من مرحلة من مراحل العملية لمرحلة أخرى، بحيث أن العمل الجديد لا يبدأ الا بعد أن يتم العمل السابق عليه، واذا حدث خطأ فيجب أن تتخذ خطوات وفق هذا الوضع، ولا بد ان يكون ثمة **حساب أو تقدير** لملاءمة أجزاء العملية معا، وكذلك يجب أن تكون هناك سيطرة كاملة على كل الحركات المطلوبة للعمل من البداية للنهاية.

وكانت هذه الوظائف تؤدَّى دائماً بالفاعلية الانسانية، وهذا ما يتم أيضا في الانتاج الآلي، طالما أن الآلات لا تتضمن جهازا يقوم بالوظائف بذاته أوتوماتيكيا دون حاجة للتدخل الانساني، لكن تكنيكات الاوتوميشن تضيف هذه الوظائف الى أداء الأبنية المادية التي يصممها البشر ويبنونها لاغراض الانتاج الاجتماعي.

في الانتاج الاوتوماتي أو «القائم على التشغيل الذاتي» فان القوة المحركة المستخدمة تحرك عمليات التواصل والحساب والسيطرة التي تقود حركات الادوات التي تنتقل اليها الحركة. وهذا نظام يحل محل النظام الآلي، مهما بلغت درجة آليته، تماما كما حل هذا النظام الآلي محل جماعة من العمال اليدويين، ويتضمن نظام التشغيل الذاتي مكونا رابعا يضاف الى الآلة، وكما حرر النظام الآلي العامل المنتج من ضرورة نقل الحركة الى الأداة بعملياته الجسدية وارشادها بيديه، كذلك يحرره النظام الجديد من أعباء «الملاحظة».

والطابع الثوري لهذا النظام ـ لدى مقارنته بكل الوسائل المادية السابقة التي صممها البشر لاهداف الانتاج الاجتماعي ـ تكشف عنه حقيقة أن العلاقة التي كانت دائما العلاقة الاساسية داخل قوى الانتاج الاجتماعية ـ أي العلاقة بين البشر وأدوات انتاجهم ـ قد تغيرت.

وحسب تعريف ماركس فان «**أداة العمل**» هي «شيء أو مركب من أشياء، يوسطها العامل بين ذاته وموضوع عمله، وتصبح هي الموصلة لنشاطه». وقد أكد ماركس أن السمة المميزة للنشاط الانساني في الانتاج الاجتماعي هي أن البشر يضعون خطة لما يريدون أن يفعلوه بموضوع نشاطهم، وبعد أن يضعوا الخطة في عقولهم يستخدمون أدوات العمل بهدف تغيير موضوع العمل حسب خطتهم، بهذا المعنى تتوسط الادوات كمرشد للنشاط الانساني الهادف. **يحدد الناس لأنفسهم مهمة** (أو يحدد بعض الناس المهمة للآخرين) **ثم يستخدمون أدوات العمل لتنفيذها**، من حيث هي مواصلة لتغيير البيئة بحيث توافق المهام التي حددناها لأنفسنا، على هذا النحو استخدم الناس أدواتهم الخشنة، ثم طوروا بعد ذلك النظم الآلية كأدوات للعمل، ولكن في النظام القائم على تشغيل ذاتي كامل فاننا لا نحدد **لأنفسنا**

مهمة ثم نستخدم أدوات العمل لتنفيذها. لا، إننا نحدد المهمة للنظام الذي صممناه، وبنيناه كي يؤدي مثل هذه المهمة لنا، وهو ينفذها لنا، وتلك النظم هي أدوات انتاج مصممة كي تنفذ المهام التي نحددها لها. «أدوات الانتاج» هذه تختلف عن «أدوات العمل» التي كانت فيما سبق هي أدوات الانتاج الوحيدة التي نعرفها، لقد أبطلت استخدام آلات العمل، والتي كان تشغيلها يتضمن تحديد مهمة للعامل ينفذها بجهده أي باستهلاك قوة عمله.

وما علينا أن نتيقن منه الآن إذن هو أن الثورة العلمية التكنولوجية التي قد بدأها البشر انما تغير الجزء الذي يلعبه الانسان نفسه في عملية الانتاج الاجتماعي. فقد كان البشر دائما مصممين وصناعا لادوات الانتاج، وعاملين يستخدمونها كأدوات عمل، الآن أصبح دور الانسان أن يصمم ويبني ويشرف على عمليات أدوات الانتاج، التي يمكن أن تعمل بكفاءة دون تدخل البشر كعمال مزودين بأدوات العمل.

(٣) البرنامج الشيوعي

حتى الآن، فان البشر منقسمون الى قسمين متناحرين في عملية الانتاج. فمن ناحية هناك هؤلاء (وهم الاغلبية) الذين عليهم أن يمسكوا بالادوات أو يراقبوا الآلات، ومن الناحية الأخرى هناك الملاك والرؤساء الذين يسيطرون على زملائهم من البشر ويستولون على القسط الاكبر من عملهم، ويصدر البرنامج الشيوعي عن حقيقة أن هذا أصبح شيئا ينطوي على مفارقة تاريخية، لأنه اذا كان دفع الثورة التكنولوجية الى الأمام يتضمن المزيد والمزيد من الانتاج الاجتماعي، فسيكون ثمة نوع جديد من العمل، يقوم على تعاون الناس معا كي يصمموا ويبنوا ويشرفوا على النظم المادية كي تنتج لهم ما اتفقوا على أنهم يريدون، ونوع جديد من الادارة يقوم على الترتيبات التعاونية التي يقوم بها الناس لبناء النظم المادية وابقائها في حالة العمل، وسيصبح العامل المكلف بمهمة كي ينفذها زائدا عن الحاجة، وسيصبح الرئيس الذي تتحدد المهمة بناءا على أوامره زائدا عن الحاجة كذلك.

ما سيصبح ضروريا اذن هو اتفاق الناس فيما بينهم على الهدف الذي يتجه الانتاج لخدمته، وأن يتعاونوا على تصميم وبناء والاشراف على الادوات التي ستنفذ هذا الهدف، ولا يمكن أن يكون هذا الهدف سوى تلبية الحاجات الانسانية، ولتحقيقه لا بد أن يعمل كل فرد بأقصى قدراته كي يعاون في تصميم وصيانة نظام الانتاج.

والمبدأ الهادي للمجتمع الشيوعي بالتالي لن يكون مثالا غير أرضي، بل سيكون كيفية ترتيب العلاقات الانسانية بحيث تتوافق مع استخدامات نظام انتاج على درجة عالية من

التشغيل الذاتي ، ومشكلة بناء مثل هذا النظام ليست مشكلة طوباوية لكنها مشكلة هندسية .

واذا كان لنا أن نتبع د . بوبر في استعارة كلمة « الهندسة » ذاتها في تعريف مشاكل ادارة المؤسسات الاجتماعية ، فاننا نستطيع استنتاج أن الهندسة المتضمنة في بناء نظام كامل التشغيل الذاتي تطرح مشاكل هندسية فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية ، وبالتحديد في تطويع هذه لمتطلبات الناس المشتغلين بهندسة الانتاج واستخدام أدوات الانتاج ، وستصاغ مشاكل « الهندسة الاجتماعية » على نحو قاصر اذا نحن طرحناها طرحا تجريديا ، كمشاكل تغيير المؤسسات بحيث تتيح للناس « الأمن والحرية » فما الذي هو ضروري لهذا الأمن وهذه « الحرية »انه تطويع المؤسسات الاجتماعية لنظام الانتاج المادي ، وقد أخفق د . بوبر وسواه من المعترضين على الشيوعية في ادراك الواقعة الجوهرية وهي أن من المستحيل حل مشاكل هندسة الانتاج بحيث نتمكن من انتاج الوفرة لتلبية الحاجات الانسانية دون تحطيم تلك المؤسسات التي يمكن من خلالها لطبقة أن تستغل عمل طبقة أخرى ، لان هناك تناقضا شكليا بين بعض الناس يكلفون الآخرين بتنفيذ مهمات العمل لانتاج سلع يستولون عليها ويبيعونها ويحققون ارباحا ، وبين نظام للانتاج تنتقل فيه المهام الى الادوات المادية للانتاج .

والحقيقة هي أن المجتمع الذي يمكن فيه الاستخدام الكامل للوسائل الحديثة في الانتاج لا يمكن الا أن يكون مجتمعا شيوعيا . على العكس فان الاستخدام الكامل لتكنيكات الانتاج التي قدمت وطورت الآن لا يمكن تحقيقه ابدا ما لم ننجح في تحويل علاقاتنا في الانتاج الى علاقات شيوعية ، وما لم يتم الغاء الطبقات ويتحقق تعاون كل الناس على أساس المبدأ الشيوعي « من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته » . اذن ، فمن ناحية نجد أن تطور الأمكانية **الاقتصادية** الكاملة للتكنيكات الانتاجية يعتمد الآن على النضال **السياسي** للتغلب على الحكم الرأسمالي الذي يدعم علاقات الانتاج الرأسمالية ، ولن ننجح أبدا في دفع هذه التكنيكات الى الامام **ما لم** نقم بالنضال السياسي وننتصر فيه من أجل الشيوعية ، بكل ما يتضمنه هذا النضال من أخطار ومصاعب . ومن الناحية الاخرى هناك واقعة **اقتصادية** هي أن الجشع الرأسمالي للربح ، والمنافسة بين الرأسمالية والاشتراكية ، كذلك التنافس بين الكتل الرأسمالية المتصارعة احداها مع الاخرى ، يدفع الادارة الرأسمالية لتحسين تكنيكات الانتاج ، سيوجه جماهير الناس التي تتزايد دوافعها اكثر واكثر نحو ضرورة العمل **السياسي** للدفاع عن أنفسهم من عواقب المشروع الرأسمالي الحر .

والقول بأن الشيوعية هي الشكل الاجتماعي الضروري للاستخدام الكامل للتكنيكيات الحديثة لا يعني أن الشيوعية ستتحقق ببساطة بادخال هذه التكنيكات الحديثة . ما أبعد هذا عن الحقيقة ، فالشيوعية ستتحقق ـ اذا تحققت ـ فقط كنتيجة

لنضالات سياسية متواصلة، وفي حين أن ادخال التكنيكات الحديثة قد يحفز ويعين هذا النضال، فان افتقاد التصميم، أو الهزيمة في هذا النضال قد تعوق ـ وفي النهاية قد تمنع ـ ادخال هذه التكنيكات والاستخدام الكامل لها، والنقطة الرئيسية هنا هي أن هدف الشيوعية والافكار التي يمكن أن نطرحها حول كيفية تنظيم المجتمع الشيوعي تنظيما عمليا ليست احلاما أو مثلا طوباوية، لكنها مستنتجة بدقة وصرامة من الطابع الفعلي للتقدم التكنولوجي ومتطلبات استمراره. ان المجتمع الشيوعي ليس طوباوياً، لكنه مجتمع قد طوعت فيه علاقات الانتاج ومناهج توزيع الناتج الاجتماعي لقوى الانتاج التي أطلقتها الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة.

ونستطيع أن نشرع في بحث اكثر تفصيلا لعواقب التكنولوجيا المتقدمة، التي ستحدد لنا طابع المجتمع الشيوعي تحديدا أبعد (والذي هو ليس سوى مجتمع يستخدم مثل هذه التكنولوجيا) وتميزه عن أنماط الانتاج السابقة.

فلن يعود الانتاج ينتج كسلع للتبادل، لأن الوحدات الانتاجية المركبة التي تصدر عنها المنتجات المختلفة لا يمكنها أن تتبادلها كما يفعل البشر، أي من حيث هي قيم تتضمن العمل، لكنها بالاحرى يجب أن تكون مبرمجة لتوزيعها حسب خطة موضوعة. هذه الخطة للامداد بالاحتياجات ستكون محسوبة مثل كل شيء آخر في عملية الانتاج وفق الهدف الذي من أجله صمم الناس عملية الانتاج ودفعوها الى العمل، وسيبطل بالتالي نظام الانتاج السلعي تماما، ونمط الانتاج الذي يقوم فيه الناس أو جماعة منهم بانتاج السلع بعملهم ويتبادلون نتاج العمل سينسخه نمط انتاج يتم فيه توزيع الناتج على الناس حسب احتياجتهم، وثمة نتيجة اخرى مدهشة بطبيعة الحال هي أنه لن يكون هناك شيء اسمه النقود كمقياس للقيمة ووسيط للتبادل.

كذلك فان التكنولوجيا المتقدمة ستبطل تقسيم العمل بين الناس، والذي كان كل اختراع لادوات عمل جديدة يشتمل عليه حتى الآن، والذي كان من عواقبه نظام الانتاج السلعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وأدوات العمل الجديدة تعني وظائف جديدة، وحيث أن الاداة مصممة خصيصا للوظيفة فيجب على العامل أن يتخصص في استخدام الأداة، ويؤدي تضاعف أدوات العمل الى نشوء تقسيم العمل بين الناس الذين يضعونها ويستخدمونها. أما في النظام القائم على التشغيل الذاتي الكامل ـ من الناحية الاخرى ـ فانّ تقسيم تفاصيل العمل والوظائف المتخصصة في عمليات الانتاج الاجتماعي ينتقل بكليته من الكائنات الانسانية الى الأدوات المادية للانتاج، أي الى الاجزاء المختلفة التي يتخصص كل جزء منها في وظيفة معينة دون حاجة الى تخصص أي انسان بالطريقة نفسها. وبالنسبة للشر، فلن يكون مطلوبا من احدهم أن يتخصص في ادارة لولب، ومن الآخر أن يتخصص

في تثبيت مسمار، ومن آخر في جمع الارقام، ومن آخر في الادارة الشاملة لعملية الانتاج، لكنهم جميعا سيكونون شركاء متساويين في الوظيفة الانسانية العامة لتصميم أدوات الانتاج الاجتماعي والسيادة عليها والاستفادة منها، وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الجميع سيعملون العمل نفسه أو سيكون كل منهم مثل الآخر تماما، على العكس، فان التمايز في القدرات الانسانية وفي الاهتمامات ونواحي الاستمتاع ليس مثل تقسيم العمل في الانتاج الاجتماعي، وشرطه أن يتحرر الأفراد من الاثارة المفسدة لتقسيم العمل.

ويتضمن انهاء تقسيم العمل نتيجتين هامتين اهتم بهما ماركس اهتماما كبيرا. احداهما الغاء الانقسام بين الريف والمدينة، وهذا لا يعني أن الارض كلها ستغطيها الشوارع والنباتات، رغم أنه قد يحدث - مع تطور التكنيكات الجديدة لانتاج الطعام - أن تختفي الزراعة بالشكل الذي نعرفه وتتحول الارض كلها الى ما يشبه الحديقة العامة (وهؤلاء الذين يرون ذلك شيئا تنقصه الاثارة قد يذهبون لتسلق جبال المريخ أو السباحة في بحار النشادر على المشتري)، لكنه يعني نهاية الانقسام بين المجتمعات الريفية التي تنتج الطعام والمواد الخام والمجتمعات الحضرية التي تستهلك هذا النتاج وتتركز فيها وسائل الرفاهية والمتعة، وهذا يثير مشكلة من أخطر المشاكل التي نواجهها في العالم المعاصر، فهو يعني انهاء الانقسام بين الدول التي تسمى «المتخلفة» وتلك «المتطورة أو المتقدمة»، حيث تظل الاولى تقوم بامداد الثانية بالطعام والمواد الخام، ويعني أيضا رفع مستوى الانتاجية والرخاء لكل الجماعات الانسانية الى مستوى مشترك، ويعني كذلك - كما تردد القول حول هذا مؤخرا - وجود اجراءات عقلانية لضبط التزايد السكاني.

النتيجة الثانية التي أكدها ماركس هي انتفاء الانقسام بين العمل العقلي والعمل اليدوي. مرة أخرى فان هذا لا يعني انتفاء التمايز بين المهارات العقلية واليدوية، لأن من الواضح أن هذا التمايز كامن في شرط أن للناس عقولا وأيدي، ولا شك في أن بعضهم يجد متعة في استخدام أحد الجانبين بدل الآخر، فمثلا لا شك في أن البعض سيحبون على وجه الخصوص أن يشتغلوا بالعمليات الرياضية العليا، وسيستخدمون ايديهم معظم الوقت في تدوين الرموز على قصاصات الورق، وفي أن آخرين سيحبون رسم الصور أو نحت التماثيل، ويستخدمون عقولهم كي ترشد ايديهم لانتاج الآثار التي يودون انتاجها، رغم أن الآخرين قد لا يظلون يجهلون حساب التفاضل والتكامل، والاولين قد يستطيعون القيام بعديد من الاعمال المنزلية، لكنني أعيد القول بأن النقطة الأساسية هنا هي أن هذه الفروق الفردية في المهارات والمهن ليست هي تقسيم العمل كما كان يفرض على الناس حتى الآن نتيجة تطور قوى الانتاج، فما يعنيه الغاء تقسيم العمل الى عقلي ويدوي هو الغاء انقسام الناس الى مديرين ومدارين، الى الاغلبية التي تعمل بأيديها ولا تتعلم شيئا سوى ذلك، والنخبة التي تلقى من التعليم ما يؤهلها لمهن أخرى.

وأخيرا، فان كل هذه التغيرات تتضمن ما وصفه ماركس وانجلس « بذبول الدولة »، أو بكلمات انجلس: « ان حكومة الاشخاص ستحل محلها ادارة الاشياء وتسيير عمليات الانتاج.. » (**الاشتراكية الطوباوية والعلمية**، الفصل (٣))، ولن تعني ادارة الشؤون العامة للمجتمع أي ممارسة للقهر، من أجل ارغام مجموعة من الناس على القيام بمهمة العمل تحت أوامر مجموعة أخرى، أو على نحو اكثر عمومية ارغام مجموعة من الناس على قبول الحل الوسط أو اخضاع مصالحهم التي يحصلون عليها من الانتاج الاجتماعي لحساب مصالح أخرى. اذن فلن تكون هناك « قوة عامة » مطلوبة كي تمارس وتفرض سلطتها على الافراد، وكما قال انجلس في **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (الفصل (٩)) فان « جهاز الدولة بأكمله » سوف يوضع في « المكان الذي يستحقه، في متحف العاديات، الى جوار عجلة الغزل وفأس البرونز.

وطبيعي أن تظل هناك ادارة اجتماعية، لكنها ستكون ادارة تعاونية لكل فرد منها رأي أو صوت، وما سيتقرر عمله سيقرر في ضوء الحسابات الدقيقة للمتطلبات والعواقب، لا بطريقة عمياء كما يحدث في الحاضر وفق ارادة مصلحة ضد مصلحة أخرى، واتفاق الافراد في الرأي على ما يتقرر يضمنه التعليم والعادة والمناقشة واقرار كل فرد بمسؤوليته كعضو في المجتمع، دون أن يلوح بهراوة غليظة في وجه احد، أو ينكر على أحد حقه في فرص تنمية ميوله الفردية. وهذا يعني - في الوقت نفسه - أن المسؤولية الفردية ستصبح في الحقيقة هي القاعدة العامة في المجتمع المفتوح، ولن يضمن التنظيم الاجتماعي المسؤولية الفردية بدل أن ينفذ الافراد ما يؤمرون به فقط، لكن هذه المسؤولية ستكون الاساس الذي يعتمد عليه التنظيم الاجتماعي التعاوني.

وترجع فكرة أن الشيوعية ليست سوى طوباوية الى حقيقة أن عددا كبيرا من المفكرين الخياليين ظلوا زمنا طويلا يحلمون بمجتمع شيوعي رغم عدم وجود امكانية عملية لتحقيقه، كانوا واعين بلا معقولية ووحشية ان يقهر الناس ويستغلوا بعضهم البعض بدل أن يتعاونوا من أجل الرخاء العام، لذا حلموا بمجتمع يتعاون فيه الجميع لانتاج الثروة الاجتماعية، ويشتركون في ملكية هذه الثروة، ويتقاسمونها وفق احتياجاتهم الفردية. هذه الصور الخيالية توصف - حقا - بأنها طوباوية لأنه لم يكن ثمة في الأفق اساس تكنولوجي للتنظيم الشيوعي للمجتمع، ولا شيء يمكن عمله لتنظيمه سياسيا. لم تكن الشيوعية مشروعا عمليا بل كانت مثالا غير عملي، أما في الشروط الحديثة فلم تعد فقط ممكنة عمليا لكنها أصبحت ضرورية كذلك، هي امكانية عملية لأننا نعرف ما سنفعله لبناء اساسها التكنولوجي، ونعرف التحركات السياسية التي نقوم بها كي نبدأ تغيير المؤسسات في الاتجاه الشيوعي، وهي ضرورية لأننا ما لم نبدأ التحرك نحو الشيوعية سنتخلف عن تطوير واستخدام التكنولوجيا الحديثة.

ولكن حتى هذا يبقي كثيرون على الرأي بأن الشيوعية ستتحقق ـ هذا اذا تحققت ـ في المستقبل البعيد، بحيث أنه لا يعد من الامور العملية أن نبدأ التنظيم الجاد من أجلها الآن، أحد أسباب هذا الرأي هو التناقض بين أنماط السلوك الانانية السائدة الآن، والسلوك المسؤول اجتماعيا الذي يجب أن يصبح عاما اذا كان للمجتمع الشيوعي أن يقوم، ومن المعتقد أنه اذا كان «للطبيعة الانسانية» ان تتغير كثيراً فلا بد أن يستغرق هذا زمنا طويلا، في الوقت نفسه فان علينا أن نتقبل الطبيعة الانسانية كما هي عليه وكما كانت دائما.

تلك الآراء ـ التي يعد القائلون بها واقعيين يواجهون الوقائع ـ لا تقوم في الحقيقة الا على رفض مواجهة الوقائع.

ففيا يتعلق «بالطبيعة الانسانية» فاننا نقول على الفور اننا لا نفترض مثل هذا التغير غير العادي كما يفترضون، نحن لا نقول بأن على الناس أن يتغيروا من الاهتمام بأنفسهم فقط الى الاهتمام بالآخرين، لأن معظم الناس في الحقيقة مهتمون بأنفسهم وبالآخرين معا، لكننا نرى أنه لو كان ثمة عمل من المهم أن يعمل، فان الناس سيحبون عمله ويريدون عمله اذا اتيحت لهم الفرص، وأنه اذا امكن اشباع الحاجات دون أن يتنافس الناس أحدهم مع الآخر لتحقيق هذا الاشباع، فلن يخرجوا عن طريقهم كي ينتزعوا الاشياء أحدهم من الآخر.

ليس الشيوعيون هم الذين يتجاهلون حقائق الطبيعة الانسانية، لكنهم المتشككون في الشيوعية هم الذين **يتجاهلون حقيقة الخطو المتسارع للثورة العلمية التكنولوجية المعاصرة**، هذه الحقيقة تتطلب أننا يجب أن نفعل الآن شيئا لمواجهة عواقبها لأننا في خطر، والحاجة الى التنظيم من أجل هذا الهدف حاجة **ملحة**، في وجه هذه الحاجة الملحة فان حماقات السياسيين ومديري الاعمال ورضاهم عن أنفسهم، وهم يمارسون «الهندسة الاجتماعية» هي جميعا شارات تنبيه للخطر.

واذا امكن تطوير التكنولوجيا ودفعها الى الأمام حتى الاستخدام الكامل دون عائق قد يصبح محتملا ـ لا غير واقعي ـ القول بأن شرط الشيوعية العالمية يمكن أن يتحقق خلال خمسين عاما، والسماح بالزمن الكافي لاعادة التوافق الاجتماعي قد يكون واقعيا أن يستغرق التغير الكامل فترة مائة وخمسين عاما على وجه التقريب، وهي فترة ليست بالطويلة بمقياس التغير التاريخي رغم انها تستنفد طاقات اجيال عدة، من هنا فان التنظيم الذي سيقوم بعملية اعادة التوافق هذه لا يقوم على سياسات طوباوية متوجهة نحو هدف مثالي بعيد المنال، **ولكن على السياسات العملية لهذا القرن الذي نعيش فيه**، والحقيقة التي علينا ان نواجهها ليست أن الشيوعية هدف بعيد المنال بحيث أنه ليس جديرا بأن نزعج أنفسنا من

أجله الآن ، ولكن فإن المعدل الفعلي المتسارع للتغير التكنولوجي عاصف ومندفع لدرجة أننا سنواجه أخطر العواقب الاجتماعية إذا لم نبدأ على الفور التنظيم العملي للشيوعية .

ولا يمكن ايقاف التغير التكنولوجي (كما صاغها د . بوبر ببلاغة) دون تدمير حضارتنا ، ومن ثم يجب أن تطوع حضارتنا لهذا التغير التكنولوجي ، وخلال العقود القليلة القادمة ستجعل الثورة التكنولوجية من أعظم آلاتنا وأدواتنا وتصميماتنا السائدة للخدمات وطرائقنا المعتادة في التدريب والتوجيه والتنظيم للعمل أشياء بالية ومتخلفة ، ولن يؤدي الابقاء عليها الى ايقاف التقدم التكنولوجي لكنه سيؤدي حتما الى المزيد والمزيد من المصاعب والصراعات في ادارة الانتاج الاجتماعي وتوزيعه ، وتزايد سوء الادارة هو ما يبدو في الافق اذا اصر مديرو الشركات المتنافسة لتحقيق الربح الخاص على أن يديروا بطريقتهم الخاصة اقتصادا يقتضي تكامل الانتاج الاجتماعي في خطة واحدة ، واذا ترك الامر لهم فسنواجه صراعات أسوأ وأسوأ ، وسيتضح أمام جماهير العمال اكثر وأكثر أن امورهم تساء ادارتها ، وما هو أسوأ من هذا كله أن من المحتم استمرار الصراع الدولي مع تزايد وعي شعوب ما يسمى بالبلدان « المتخلفة » بفقرهم وتعاستهم من جانب ورخاء وجشع اولئك الذين يزعمون انهم يساعدونهم في حين أنهم يتدخلون بالقوة في شؤونهم كي يبقوهم في المستوى الأدنى من الجانب الآخر . والأمر الملح الحاحا شديدا الآن هو أن تبدأ اجراءات الرقابة الديمقراطية من جانب التنظيمات الواعية للطبقة العاملة التي يمكنها أن تبدأ بتخطيط الانتاج في الدول الصناعية المتطورة ، وتقدم العون الحقيقي للدول المتخلفة .

ويدرك كل الناس تقريبا أن العصر الحاضر هو عصر انتقال ، وقد أوضحت الماركسية - على نحو علمي - الى أين نتجه ، وطرحت المشاكل الحقيقية لهذا الانتقال ، والبرنامج الشيوعي هو التنبؤ المتخيل للطريق الذي علينا أن نسلكه ، لا لأنه شيء مقدور علينا ، ولكن لان الوسائل التي نخلقها لانتاج احتياجاتنا تتطلب هذا الطريق ، وحركة الطبقة العاملة الحديثة - القادرة بالفهم العلمي على أن ترى الطريق بوضوح كاف لوضعه موضع الممارسة - تستطيع بتنظيمها الجماهيري الديمقراطي أن تزيح من مواقع المسؤولية تلك الادارات المتعثرة التي تنتمي للنظام القديم ، وأن تؤدي بالفعل الى ايجاد المجتمع العقلاني والمفتوح الذي كان مجرد حلم فقط عند الكثيرين الذين سبقونا الى الوجود .

٥

الإنتقال إلى الشيوعية

(١) التخطيط الديمقراطي الاشتراكي

اذا استبعدنا أوصاف د. بوبر المهتاجة حول العودة الى القبلية، وبالتالي « الارتداد الى وحوش »، فسنجد ان هواجسه الأساسية حول البرنامج الشيوعي تقوم على نقطتين: الأخطاء الكامنة في التخطيط الاقتصادي، وفي محاولة السيطرة على الافكار، غير أن حججه القائمة على هاتين النقطتين المثيرتين للخلاف لا يكاد يمكن الحكم عليها بأنها « عقلانية ».

انه يعترض على « التخطيط على مستوى ضخم » كما يطالب الشيوعيون، لأنه « سيسبب ازعاجا لا يستهان به لأناس كثيرين » (ب. ت. ص ٨٩)، ولو كانت هذه حجة عقلانية فقد كان عليه أن يقول لنا لماذا، لكنه لم يفعل، واكتفى بأن يؤكدها بكل مثابرة عضو حزب المحافظين الجالس في المقاعد الخلفية من مجلس العموم.

ثم يمضي الى القول بأنه من أجل وضع خطة موضع التنفيذ، فعلى « المخطط أن يقمع الاعتراضات غير العقلانية »، وهذا صحيح، « لكنه أيضا يجب أن يقمع معها دائما صور النقد العقلاني كذلك.. ». باسم العقل لماذا يتحتم على المرء أن يقف دائما ضد النقد العقلاني كلما وقف ضد الاعتراضات غير العقلانية؟ عن طريق الدخول في مناقشة نقدية فقط، وجعل هذه المناقشة عقلية قدر الامكان، يمكن تقرير أن الاعتراضات في الحقيقة غير عقلانية، لكن د. بوبر يقول بأن المخطط لا يجب أن يسمح بأية مناقشة لخطته، في هذه الحالة فقط فمن المحتمل أن « تسبب خطته ازعاجا لا يستهان به لاناس كثيرين.. » وأن تنتهي الى كارثة. غير أن هؤلاء الذين يحاولون « التخطيط على مستوى ضخم » اذا كانوا يعرفون عملهم حق المعرفة، فسيفعلون بالضبط ما يقول د. بوبر انهم لا يستطيعون أن يفعلوه (لأنه يقول أن « المهندسين الاجتماعيين » الذين يخططون على مستوى صغير جدا هم فقط الذين يستطيعون أن يفعلوه)، سيجعلون عملهم « ان يبحثوا عن الأخطاء وأن يجدوها وأن يكشفوها بوضوح وأن يحللوها ويتعلموا منها » (ب. ت. ص ٨٨)، ولهذه الغاية فسيعملون على تشجيع « النقد المعقول » بكل الوسائل.

صحيح ان د. بوبر يحاول أن يجد سببا عقليا لكون امكانية التعلم من الاخطاء ممكنة فقط بالنسبة للتخطيط على المستوى الصغير أو التخطيط «التدريجي» وليست ممكنة في التخطيط «الكلي على المستوى الكبير جداً»، ويقول بأن لهذا سببا «تكنيكيا»، لأنه «ما دامت أشياء كثيرة يتم عملها في وقت واحد، فمن المستحيل أن تحدد مسؤولية اجراء بعينه عن أي من النتائج» (ب. ت. ص ٨٨ - ٨٩)، هذا السبب «التكنيكي» يكافيء القول بأن الجهاز الانتاجي لا يمكن أن نسمح له بأن ينمو ويتطور الى حد كبير ومعقد، لأنه إذا حدث وأن أصبح هكذا فلن نستطيع أبدا تحديد سبب تعطل ما ولا شك في أن د. بوبر يعرف أفضل من ذلك لأنه تفكير رجل ليس على ألفة بالتكنولوجيا العلمية، فتماما كما أن هندسة الانتاج على مستوى كبير جدا يجب أن تسيطر على تعقيدات كيفية مواءمة الاجزاء الكثيرة المختلفة لعملها معا في جهاز معين من أجل انتاج الاهداف المطلوبة، فكذلك على المخططين الاكفاء أن يسيطروا على تعقيدات الطريقة التي تحدث بها أشياء كثيرة مختلفة في وقت واحد معاً لتحقيق نتائج معينة، والحقيقة ان علم التخطيط كما تطور الآن في الدول الاشتراكية يعنى بهذه المشكلة على وجه التحديد، والنتيجة ليست «ازعاجا لا يستهان به» لكنه تخفيف من اعباء العمل وزيادة مواد الاستهلاك.

من هذه الاعتراضات غير الكافية على «التخطيط على مستوى ضخم جدا» يستنتج د. بوبر ما يعتبره أسوأ نتائج مثل هذا التخطيط واكثرها خطورة، ومن أجل هذا الهدف يستخدم د. بوبر مقدمة لا يكاد احد يختلف حولها، فيقول انه «من المستحيل تمركز كل تلك المعرفة الموزعة على عقول افراد كثيرين جدا..» (ب. ت. ص ٨٩ - ٩٠). اذن والنتيجة؟ ان «المخطط التكاملي» الذي لن يصغي الى نصيحة أي فرد آخر، ويكبت كل صور النقد عقلانية كانت أو غير عقلانية ينكر على نفسه امكان الوصول الى المعرفة المتراكمة، ومن ثم «فعليه أن يحاول تبسيط المشاكل»، ولأنه يرفض السماح للآخرين بالتعبير عن أنفسهم، فعليه أن يتخذ خطوات فعالة لاسكاتهم «وللسيطرة على المصالح والافكار وتنميطها تنميطا جامدا عن طريق التعليم والدعاية، لكن هذه المحاولة لممارسة السلطة على العقول ستحطم قطعا الامكانية الاخيرة لاكتشاف ما يفكر فيه الناس فعلا، لأن من الواضح أن هذا لا يتفق والتعبير الحر عن الفكر، والفكر النقدي خاصة، وهذا في نهاية الامر ما يقضي على المعرفة» (ب. ت. ص ٩٠)، اذن «فالتخطيط على مستوى كبير جدا» يؤدي أولا الى اجراءات استبدادية للسيطرة على الفكر وقمع حريته، ثم الى القضاء على كل المعرفة الانسانية التي يجب أن تعتمد عليها الادارة الناجحة.

ان من الصعب وضع حجة أقل عقلانية من هذه الحجة، لأنه اذا كان من المستحيل على «مخطط تكاملي» فرد أن يعرف كل شيء يتعلق بعمل خطة ناجحة، فان التخطيط يتطلب اوسع تشاور ممكن بين كل هؤلاء الناس الذين تستقر في عقولهم المعرفة المتعلقة

بالموضوع ، ولن يقوم الشخص المسؤول عن التخطيط « بتبسيط المشاكل » عن طريق اسكات أصوات الآخرين ، لكنه سيبذل أقصى ما في وسعه كي يستعين بأكبر عدد ممكن من الناس ، وفكرة أن التخطيط على « مستوى كبير جدا » يقوم به « مخطط تكاملي » فرد ، أو أن الخطط يتم وضعها وتحديدها دون استشارة أحد بواسطة « قوة مركزية » ليست سوى بعض أوهام د . بوبر ، والتي تجعله في حالة من الفزع من الشيوعية والنقمة عليها ، فمن الواضح أن التخطيط على مستوى كبير يتطلب وجود جهاز ذي انتشار واسع من المستشارين على كل المستويات من الاقتصاديين والمديرين والعلماء والتكنيكيين ومديري الاعمال والعمال العاديين .

ولا تكفي حقيقة حدوث أخطاء بسبب المركزية الزائدة في التخطيط في الاتحاد السوفييتي عذرا لهذا الهراء الذي يقوله د . بوبر ، حتى رغم أنه لم يكن يعرف وقت كتابة أفكاره أن هذه الأخطاء سرعان ما ستصحح ، ومنذ البداية قام التخطيط في الاتحاد السوفييتي على أساس المشاورات الواسعة والمحكمة ، وكان هذا أساس علم حقيقي للتخطيط قام هناك ، وأساس تصحيح الاخطاء المبكرة فيمابعد .

وحتى رغم أن اتهامات د . بوبر الموجهة ضد التخطيط يجب أن تشطب من النظر أمام المحكمة (اللهم الا أمام محكمة أرض العجائب التي يقيمها في كتابه ، والتي لا يكتفي بأن يؤدي فيها دور المدعي ، بل أدوار القاضي والمحلفين جميعا) فان هناك مشكلات **حقيقية** ترتبط بالتخطيط ، ومشاكل أخرى ترتبط بالسيطرة على الفكر ، وكلها مشكلات جديرة بالنظر والاعتبار .

لقد أصبح التخطيط على مستوى كبير جدا ضرورة بالنظر الى الطابع الاجتماعي للانتاج الصناعي الحديث ، والحقيقة أن الماركسيين ليسوا من العقائديين الذين يتدخلون في شئون الآخرين ويريدون من الناس أن يفعلوا كما يقولون لهم ، ولا يخلون بينهم وبين ما يريدون هم فعله ، نحن نطالب بالتخطيط لأنه ضرورة كشرط لادارة الانتاج الحديث لتلبية الحاجات الانسانية ، ولكن كيف يتم وضع التخطيط الفعال دون الاضرار بالحقوق الديمقراطية وحريات الأفراد؟ .

ويمكن فهم السبب الذي أصبح التخطيط على المستوى الكبير بمقتضاه ضرورة لاستخدام قوى الانتاج الحديثة اذا قارنا شروط الانتاج الحديث بالشروط التي كانت قائمة من قبل .

لم تكن مشكلة التخطيط بالكاد قائمة في الشروط البدائية لاقتصاد الكفاف مثلا ، كان الناس ينتجون قدر ما يستطيعون بأدواتهم البدائية ويستهلكون ما ينتجون ، وبدأ التخطيط بمحاولة الاحتفاظ بأكبر مخزون ممكن من المواد كي يعيش الناس حتى يحين الموسم

التالي ، كذلك فلم يكن هناك قدر كبير من التخطيط في انتاج الفلاحين والحرفيين للسلع ، لأن هؤلاء كانوا يستطيعون فقط الذهاب الى السوق وبيع انتاجهم مقابل أي ثمن يقدم لهم ، وكان التجار الافراد يخططون للشراء بأثمان رخيصة والبيع بأثمان مرتفعة ، ولكن لم يكن ثمة تخطيط شامل ، وكان سادة الاقطاع يخططون بنشاط ، غير أن خططهم كانت تأخذ شكل المؤامرات كي يغتصب كل ارض الآخر وممتلكاته ، وحين ظهر الانتاج الرأسمالي الى الوجود ، أصبح العمال يجمعون بأعداد جمة للعمل في المشروعات الصناعية ، وداخل هذه المشروعات كان الامر يتطلب على الفور قدرا عظيما من التخطيط ، وكان هادفا الى المحافظة على استمرار الانتاج وزيادته وزيادة معدل الاستغلال ، كان الانتاج كله يحمل الى السوق ، كما كان الامر في نظام الانتاج السلعي السابق للرأسمالية ، عن هذا الظرف وضحت الحاجة الى وجود نوع من التخطيط الشامل للانتاج والتوزيع ، وكما أوضح انجلس في **الاشتراكية الطوباوية والعلمية** ظهر تناقض جديد بين تخطيط الانتاج في كل مشروع فردي وفوضى الانتاج داخل مجال الانتاج والتوزيع ككل .

وتصدر ضرورة التخطيط الشامل للانتاج الحديث عن شرطين مترابطين ، وقد حلل ماركس كليهما في المجلدات الثلاثة من **رأس المال** : الاول ان الانتاج الآن ينقسم قسمين كبيرين : هما على التوالي انتاج وسائل الانتاج وانتاج وسائل الاستهلاك ، وما لم تحدد النسب الصحيحة (والتي يمكن حسابها رياضيا) بين انتاج هذين القسمين فان الانتاج ككل سيعاني من الاختلال والعقبات ، فمثلا لا يمكن الاستمرار في انتاج السلع الاستهلاكية أو زيادتها ما لم تنتج وسائل الانتاج التي تكفي لتحقيق هذا الغرض ، كذلك فاذا لم يكن ثمة طلب فعال على السلع الاستهلاكية يكفي لتشغيل كل وسائل الانتاج التي يتم انتاجها ، فسيضطرب الانتاج في القسم الخاص بوسائل الانتاج لأن نتاجه سيكون غير مطلوب في الوقت الراهن . ثانياً : ان الانتاج بالتالي سيعاني من الاضطراب ما لم تتخذ الاجراءات التي تجعل أعضاء المجتمع بالفعل قادرين على شراء واستهلاك كل السلع الاستهلاكية التي تنتج . ومن الواضح أن ايا من هذين الشرطين لن يتحقق اذا ترك كل مشروع وحده يخطط لانتاجه حسب ارادة مديريه فقط ، بل لا بد من وجود نوع من الخطة الاقتصادية الشاملة .

وطوال حقبة الانتاج الرأسمالي القائمة على مبدأ **دعه يعمل** ، فان هذه الحاجة الى التخطيط الشامل كانت تنكرها الادارة الرأسمالية ، وفكرتها (التي استنتجها الاقتصاديون المحترفون) هي أن شروط السوق ستؤدي أوتوماتيكيا الى التوافقات الضرورية ، فمثلا اذا حدث انتاج كثير نسبيا أو قليل نسبيا من شيء معين ، فإن شروط السوق ستؤدي اوتوماتيكيا برأس المال الباحث عن الربح الى التدفق من فرع من فروع الانتاج الى آخر ، وقد ثبت أن هذا النوع من التوافق في التطبيق مؤلم وضار الى أبعد الحدود ، ولم يحدث الا خلال سلاسل من الازمات الاقتصادية مع تبديد المعدات المنتجة والبطالة . واليوم حين

أصبحت فروع كاملة من الانتاج تحتكرها الشركات الرأسمالية الكبرى، أصبحت هذه الشركات تخطط لانتاجها واجراءات تسويقه على نطاق واسع، أيقنت ادارات هذه الشركات بالحاجة الى وجود قدر معين على الاقل من التخطيط الاقتصادي الشامل (وقام الاقتصاديون المحترفون كما ينبغي بنقد النظريات الاقتصادية القديمة ووضع نظريات جديدة). في الوقت نفسه فان الشركات تفكر فيا هو ضروري أن تفعله بنفسها، وبمعاونة الدولة التي تمارس الشركات قدرا كبيرا من السيطرة عليها.

وتوضح الخبرة الحديثة حدود التخطيط الاقتصادي الرأسمالي الاحتكاري، وما يسمى « بتخطيط المؤشرات indicative planning » ليس تخطيطا بقدر ما هو تنبؤ، فعلى أساس المعطيات او البيانات عن الموارد في الماضي والحاضر توضح التنبؤات عما يجب انتاجه في كل فروع الانتاج الرئيسية، وكيف يمكن تسويق الانتاج من أجل تحقيق معدل محدد من زيادة الناتج الاجمالي، ثم تقوم الحكومة باجراءات مختلفة مثل تقديم الحوافز كالقروض والاعفاءات الضريبية لتشجيع المشروعات المعنية على السلوك حسب التنبوء، في الوقت نفسه فهي تعدل أو تكيف الصناعات المؤممة والخدمات وفقا لها، ولكن ليس هناك سيطرة شاملة تضمن أن التنبؤ سيتم تنفيذه، فقد أوضحت الخبرة حتى الآن أنه لم يحدث أبدا أن تحققت تنبؤات خطة رأسمالية وطنية، فلا بد أن يحدث خطأ ما، حتى لو لم يحدث دائماً بنفس سرعة ما حدث للخطة الوطنية التي اعلنتها حكومة العمال في بريطانيا سنة ١٩٦٦، وانهارت خلال شهور قليلة.

وقد نشير عرضا أن د. بوبر ـ كما يبدو من نقده القاسي « للتخطيط على مستوى كبير » ـ قد لا يوافق على مثل هذا التخطيط كله باعتباره « تكامليا » لأبعد الحدود، وهو على أي حال يعترف بأنه لا يوافق على مبدأ **دعه يعمل** ويوافق على التخطيط الرأسمالي العام على أساس أنه يظل « هندسة اجتماعية تدريجية » وأنه يتضمن القليل جدا من عنصر **القسر أو الاكراه**، ولكن نفس هذه الخصائص التي تلقى منه القبول هي ما تكشف فيها حدودها عن نفسها، فالتنافس الضاري في السوق بين عديد من المشروعات الساعية للربح يجعل من المستحيل بالنسبة لها جميعا الالتزام بالخطة حتى لو قصدت ادارتها الى ذلك، وستستمر نفس الانماط من سوء التوافق التي كشف عنها الانتاج الرأسمالي في الحدوث، في الوقت نفسه فان العمال المنظمين الذين يطالبون بتحسين شروط العمل والاجور والخدمات الاجتماعية انما يخضعون للقيود وللقهر اللذين لا يخضع لهما أصحاب الأعمال الذين يستخدمونهم، على أساس أن مطالبهم هذه ستحرف الموارد من الانتاج الى الاستهلاك، وستجعل من الصناعات غير قادرة على التنافس خاصة في أسواق التصدير وسيمنع الاقتصاد القومي من دفع ثمن مسيرته، واذا كان التخطيط الرأسمالي يزيد العمالة فهو يزيد كذلك من وقوع المنازعات الصناعية، بحيث أن البعض ينصح بجرعة من البطالة المخططة كوسيلة

لارغام العمال الصناعيين على الركوع.

وبإحدى وسائل التحايل على معاني الكلمات - وهو أحد الأسلحة الجاهزة للإستعمال عند مبرري الرأسمالية - أطلق على التخطيط الرأسمالي وصف «الديمقراطية»، وكما أنه لم يعمل أبدا، فانه يعاني من عقبة أنه ليس ديمقراطيا، لأنه بكل تأكيد ليس تحت الرقابة الديمقراطية، فوظيفة رسم الخطة يقوم بها خبراء في الشركات والحكومة، ويترك أمر تنفيذها الى ادارات الشركات والصناعات المؤممة، دون أي ممارسة للرقابة الديمقراطية عدا بعض المسؤولين قليلي العدد من النقابات العمالية، والقول بأن هذا يمثل اجراء من اجراءات الرقابة الديمقراطية على ادارات الشركات، أو القول بأنها ديمقراطية لأن الموظفين الحكوميين الدائمين هم الذين يشغلون وظائفها الرئيسية انما هو قبول بشكل هزيل وبعيد من الرقابة الشعبية باعتباره كافيا لان يوصف «بالديمقراطية»، ويعترف كثيرون من أنصار ودعاة التخطيط الرأسمالي (منهم على سبيل المثال الاستاذ جالبريث (GALBRAITH) في محاضراته التي ألقاها في هيئة الاذاعة البريطانية في ١٩٦٦) اليوم بهذه الحقيقة، ويقولون أن «التخطيط الديمقراطي» ليس سوى لغو لأن التخطيط عمل الخبراء، والخبراء يجب أن يراقبهم زملاؤهم من الخبراء كذلك، وظل آخرون رغم ذلك يقولون بأن التخطيط الرأسمالي ديمقراطي لأن القرارات الاقتصادية تظل اختيارية أو ارادية، والخطة تقدم للشركات مجرد الارشاد ولا تقدم تعليمات، ومن المعتقد أنها ديمقراطية لأنها تسمح بالقرار الفردي من هذا النوع الاختياري، وغير ديمقراطية ان استخدمت القهر أو الاكراه، ولكن لماذا تعد ديمقراطية اذا سمحت بأن تتخذ القرارات التي تمس حياة الملايين حفنة من المديرين المستثنيين من الرقابة الديمقراطية؟ وغير ديمقراطية أن ضمنت أن ما يخطط من أجل الرخاء العام ينفذ بالفعل؟ هذان سؤالان لا يجيب عنهما أبدا أنصار الديمقراطية الرأسمالية.

والحاجة الى التخطيط الاشتراكي هي الحاجة الى التخطيط الذي يشمل شروطا تضمن تنفيذ الخطط، والذي يعمل في ظل رقابة ديمقراطية. وهذه أشياء مترابطة. فالاجراءات التي تضمن ديمقراطية القرارات الاقتصادية انما تضمن في الوقت نفسه أن القرارات حسنة التخطيط وأنها ستنفذ.

والتعريف المجرد «للاشتراكية» بأنها «الملكية العامة لوسائل الانتاج والتبادل» يقتضي استكمالا بتعريف هدف الملكية العامة من حيث هو **وضع ادارة الانتاج الاجتماعي تحت رقابة المنظمات الديمقراطية وتخطيطه لاشباع الحاجات الانسانية**. من الناحية الاخرى فالخوف من التخطيط الاشتراكي هو الخوف من أن تؤول ملكية كل المشروعات الكبرى الى الدولة، وستفرض الدولة خطة على الامة وترغم قسرا كل الأفراد على قبولها والعمل بمقتضاها، بحيث أنه سيكون ثمة قدر من الرقابة الديمقراطية أقل مما هو موجود في

ظل الملكية الرأسمالية الخاصة.

ومشهد الشعب الروسي الذي لم يتحمل فقط صرامة التخطيط الاشتراكي، لكنه يثير المناقشات دائما حول تحسين أساليبه وتحسين أحواله قد أدى بكثيرين ممن عبروا عن هذه المخاوف الى الاعتراف بأن الامور لم تبلغ درجة السوء التي توقعوها، وقد حاول بعضهم تفسير هذا بقولهم أنه بعد كل شيء ليس ثمة فرق كبير بين الانتاج الذي تديره الشركات الخاصة والانتاج الذي تديره تروستات الدولة، هذا التأكيد محسوب لكي يطمئن هؤلاء الذين يعتقدون اننا يجب - ومهما كان الثمن - أن نشن الحرب على التخطيط الاشتراكي حتى من الخندق الاخير، وأن نقدم في الوقت نفسه حجة جديدة ضد هؤلاء الاشتراكيين الذين يطالبون بالنضال للتقدم من الرأسمالية الى الاشتراكية، فيقال بأنه اذا كانت الرأسمالية تساوي الآن ادارة الشركات الكبيرة، فهي تعادل الاشتراكية الى حد كبير التي تساوي ادارة تروستات الدولة الكبيرة.

هذه النقاط قد أكدها تأكيدا قويا الاستاذ جالبريث في محاضراته التي أشرنا اليها، وقال ان المناهج التي تتبناها تروستات الدولة لتخطيط الانتاج في الاتحاد السوفييتي والشركات لتخطيط الانتاج في الدول الصناعية الاخرى تزداد تشابها يوما بعد يوم، وهذا ليس صحيحا على أي حال. فمناهج تخطيط الانتاج في الاتحاد السوفييتي تختلف عن مناهج الدول الرأسمالية في اعتبارين هامين على الأقل: أولا، **إن الخطة يتم الاتفاق عليها على أساس مناقشات طويلة مستفيضة بين المنظمات الديمقراطية، والادارات المسؤولة على كل المستويات تعمل داخل اطار عمل حددت أهدافه على نحو ديمقراطي كذلك**. ثانيا، ان **هناك رقابة ديمقراطية على تنفيذ الخطة كلها**، لضمان ان الاجراءات التي تتخذ تؤدي الى التنفيذ، وكنتيجة لهذا فان هدف التخطيط في الاتحاد السوفييتي هو امداد الناس باحتياجاتهم وايصالهم الى أماكنها المطلوبة، وما يتم تخطيطه ينفذ بالفعل، وأساس التخطيط الاشتراكي هو الرقابة الديمقراطية من جانب المنظمات الشعبية على إنتاج وتوزيع ما يحتاجه الناس، و«الملكية العامة» هو الشكل الذي يتم به تنفيذ الرقابة الديمقراطية.

ويتطلب التخطيط الاشتراكي للرخاء الاجتماعي بناء اطار عام من المؤسسات على جانب كبير من الكفاءة تتم داخله صياغة الخطة وتنفيذها، وهذا شيء بطبيعة الحال يختلف كل الاختلاف عن وهم د. بوبر عن «عالم جديد وشجاع» يخلقه «مخطط تكاملي» فرد يصدر الاوامر. فثمة مؤسسات مطلوبة للبحث والتعليم، ومؤسسات مطلوبة للعلم الاقتصادي، تعمل جميعا في نظرية التخطيط «كعلم دقيق» يستخدم التكنيكات الرياضية، ومن المطلوب أيضا وجود مؤسسات مترابطة لصياغة الخطط المركزية والاقليمية، وترتبط ارتباطا وثيقا بمؤسسات التشاور مع المنظمات العامة والنقابات العمالية وادارات الاعمال وما الى ذلك، ومن المطلوب أيضا مؤسسات للاشراف والمتابعة لتنفيذ الخطط ترتبط

بدورها بمؤسسات الانتاج (المصانع والمزارع والسكك الحديدية ومرافق الحكومة المحلية وما اليها) التي تنفذ الخطة. وحين يتم بناء هذا الاطار من المؤسسات للتخطيط - كما حدث في الاتحاد السوفييتي - يتضح ان فكرة عدم اتفاق الادارة القائمة على الخبرة المتخصصة مع الرقابة الديمقراطية ليست سوى وهم من الاوهام الاخيرة للايديولوجية الرأسمالية، ففي هذا الاطار تجتمع الخبرة وتحويل التخطيط الاقتصادي الى عمل متخصص يستخدم تكنيكيين على مستوى رفيع من التدريب من ناحية والرقابة الديمقراطية من الناحية الاخرى.

توضح هذه الاعتبارات ما يجب عمله للتقدم من المؤسسات الرأسمالية الى المؤسسات الاشتراكية في الدول الصناعية المتقدمة، ولا يصبح هناك مجال للتساؤل حول ما يتصوره د. بوبر عن الثورة التي ستدمر كل المؤسسات حين تنقل السلطة السياسية الى الطبقة العاملة، فثمة بالفعل في مؤسسات البحث والتكنولوجيا وفي الجهاز الاداري للشركات الكبرى وفي تنظيمات الصناعات المؤممة وفي المرافق المحلية والخدمات الاجتماعية أساس لجهاز التخطيط الاشتراكي. والخطوة العظيمة التي يجب أن تتخذ هي **تأسيس الرقابة الديمقراطية بواسطة التنظيم الشعبي وهي** التي تنقص ما هو قائم الآن. « فرفع البروليتاريا الى مكانة الطبقة الحاكمة هو - تماما كما جاء في **البيان الشيوعي** - « كسب معركة الديمقراطية ».

(٢) من الاشتراكية الى الشيوعية

ان قسما رئيسيا من التخطيط الاشتراكي يجب أن يتعلق دائما لا بانتاج السلع الاستهلاكية والخدمات مباشرة ولكن بانتاج وسائل الانتاج، واذا كانت هذه غير كافية فيجب أن يشغل هذا القسم من الانتاج الاولوية الاولى اذا كان علينا أن نشبع قسما اكبر من حاجات المستهلكين والهدف الذي يحكم هذا هوالتخطيط لزيادة الانتاج بحيث يشبع كل احتياجات الافراد اليه، والهدف الذي يحكم هذا أن يكون **كل الانتاج الاشتراكي مخططا على الطريق الى الشيوعية**، وحين يتم انتاج الوفرة المطلقة تصبح قاعدة «لكل بقدر حاجته» هي القاعدة التي تحكم التنظيم الاجتماعي.

وهذا بطبيعة الحال هو سبب أن الأحزاب الماركسية تسمي نفسها عادة « الاحزاب الشيوعية »، فالشيوعية هي الهدف المسيطر على كل سياساتها، وهذا ما يوضح فارقا هاما آخرا - لعله أهم الفروق - بين التخطيط الاشتراكي الديمقراطي والتخطيط الذي يحدث بالفعل في الدول الرأسمالية، فهذا الاخير لا يهدف الى التقدم نحو الشيوعية، لكنه يفترض مقدما استبقاء العلاقات الاجتماعية التي لا تتفق أبدا مع هذا الهدف، وهو من ثم أميل لأن يعاني أسوأ انواع التخبط كلما ازداد مستوى التقدم التكنولوجي ارتفاعا، وفي الوقت الراهن فان كلمة « شيوعي » ليست مفهومة فهما صحيحا على نطاق واسع، لكنها ستفهم

فهما أفضل اذا استطعنا معالجة المشكلات التي تطرحها التكنولوجيا.

وقد وصف ماركس الاشتراكية في **نقد برنامج جوتا** بأنها «المرحلة الاولى من المجتمع الشيوعي»، وهي كذلك لأنه حين يحدث أن تصبح وسائل الانتاج ملكية اشتراكية، ويتم تاسيس التخطيط الاشتراكي، فان الانتاج لن يعود محكوما بالربح الذي يحصل عليه الملاك الافراد من بيع المنتجات ويبدأ تخطيطه ـ بدل ذلك ـ في التوجه نحو اشباع الحاجات الانسانية، وفي مرحلته غير الكاملة أو الاشتراكية لن يكون الانتاج بعد كافيا لاشباع كل الحاجات، وسيقوم المجتمع الشيوعي فقط حين يتم التغلب على هذا القيد.

في الوقت نفسه فان الاشتراكية يمكن أن توصف بأنها مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية، لأنه حين يتم القضاء على الملكية الرأسمالية والسيطرة الرأسمالية للمرة الاولى فستظل هناك شروط عديدة باقية عن الرأسمالية يجب القضاء عليها أولا قبل اقامة الشيوعية، وكما قال ماركس.. «ان ما نتناوله بالبحث هنا هو مجتمع شيوعي، لا على أنه تطور على أساسه الخاص، ولكن على العكس فهو قد انبثق عن المجتمع الرأسمالي، ومن ثم فهو ملوث في كل جوانبه الاقتصادية والاخلاقية والثقافية بالامراض الموروثة عن المجتمع القديم الذي خرج من رحمه... هذه النواقص لا يمكن تجنبها في المرحلة الاولى من المجتمع الشيوعي حين يكون لا يزال منبثقا بعد آلام الميلاد الطويلة من المجتمع الرأسمالي..».

وأهم هذه «النواقص التي يمكن تجنبها» هو استبقاء نظام الاجور، فالناس يتفقون مع منظمات التشغيل (تروستات الدولة وما اليها) على أن يعملوا ساعات محددة بأجر محدد، فما يتلقونه لاشباع حاجاتهم يعتمد اعتمادا أساسيا على عملهم، وفيما يتعلق بالعامل فهو يحصل على أجره مقابل عمله، ويتلقى قدر ما يستطيع أن يزيد من قدراته ويجد وظيفة ويؤدي عمله باجتهاد ـ تماما كما كان في المجتمع الرأسمالي، واستبقاء نظام الاجور ضرورة اجتماعية لأنه طالما أن الانتاج لم يصبح بعد كافيا لاشباع كل الحاجات باعتبار الاشباع حقا، فان توزيع الانتاج الاجتماعي يجب أن يتم حسب المبدأ الاشتراكي «من كل قدر قدرته ولكل قدر عمله».

وبطبيعة الحال فان هذا المبدأ لم يطبق أبدا بالاتساق والصرامة الكاملين، فهذا يعني أن الاطفال والمسنين والمرضى عليهم جميعا أن يبقوا خارج نطاق الكسب الفردي والمدخرات الفردية في حين أن الحكومات الاشتراكية تعمل دائما كل ما بوسعها لتطبيق المبدأ الشيوعي بأن تقدم لكل هؤلاء ما يشبع حاجاتهم من الاعتمادات العامة، وثمة عديد من الخدمات الاجتماعية الاخرى لا يعتمد الاستمتاع بها على الاجور والمكاسب التي تدعم الاجور، وفي الحقيقة ان قدرا كبيرا من هذه الامور تحدث بالفعل في ظل الرأسمالية حيث أرغمت الضرورة الاجتماعية التي عززتها مطالب الطبقة العاملة الطبقة الحاكمة فعلا على أن

تتفق معها في تقديم هذه الاقساط الاولى من الشيوعية، وقد كان الرأسماليون دائما رغم ذلك يتذمرون من الخدمات الاجتماعية ويعتقدون أنها تتكلف كثيرا جدا وتوهن الحس الاخلاقي عند متلقيها معا، وهم يديرون هذه الخدمات قدر امكانهم على تأمين يقوم على اكتتاب مشترك ويجعلون الذين يحصلون على الأجور يدفعون أقصى ما يمكن من تكاليفها، أما في المجتمع الاشتراكي - من الناحية الأخرى - فان الخدمات الاجتماعية في توسع دائم، ولا أحد يفكر على الاطلاق في ادارتها باعتبارها شركة تأمين.

نظام الأجور الذي تدعمه الخدمات الاجتماعية اذن هو ما ينتقل، ويجب أن ينتقل من الرأسمالية الى الاشتراكية، ومعه لا شك سينتقل الكثير من العادات وطرائق التفكير القديمة، عادة أن ينتزع الفرد لنفسه أقصى ما يستطيع على حساب الآخرين، أن يهتم الفرد أساسا بمعيشته وأن يترك للآخرين الاهتمام بمعيشتهم ان استطاعوا، وطرائق التفكير التي تتفق وهذه العادات. مثل هذه الظواهر من الوعي الفردي أميل لان تستمر عن طريق القصور الذاتي على أي حال، لان انتشار طرائق جديدة للوعي بين جميع الأفراد يستغرق زمنا طويلا، لكن ما يشجع عليها هو استبقاء نظام الاجور، ليس مدهشا اذن - وان كان أمرا مزعجا - أن تجد في المجتمع الاشتراكي كثيرا من الظواهر المقيتة للرأسمالية بما في ذلك بعض الطموحين للتسلق على ظهور الآخرين، والذين في وظائف عليا ويحتقرون من هم دونهم وينتظرون أن يتلقوا تبجيلهم وهكذا، والشيوعي الصالح لا يفقد الثقة في التقدم نحو الشيوعية من أجل هذا، لان هذا شيء متوقع، ولكن نظرا لانه شيء متوقع فعليه بالتالي ألا يأخذ موقف قبوله أو الاتفاق معه، وبديهي أن عليه ألا ينتهج شخصيا هذه الانواع من السلوك.

في الوقت نفسه فان نظام الاجور في المجتمع الاشتراكي يختلف اختلافا أساسيا عنه في ظل الرأسمالية، والاختلاف الاساسي بينهما لا يتكشف على السطح، أي في نظام تسليم الاجور أو انتقالها من الكاتب المختص بالاجور الى مستحقيها، ولكن فقط في النمط الشامل لتطور الانتاج الاجتماعي، ويتمثل في حقيقة أن الاجور لم تعد بعد هي الثمن الذي يدفعه صاحب العمل مقابل صفقة شرائه قوة عمل العامل، لكنها أصبحت حقا مخولا للعامل يدفع له في شكل نقود من المنظمة التي تستخدمه، كي يتسلم بمقتضاه قيمة من النتاج الاجتماعي الكلي بنسبة العمل الذي أسهم به فيه، فقوة العمل لم تعد تباع وتشترى وقيمتها - لو صح التعبير - هي قيمة الطيبات والخدمات التي يتطلبها كي يظل لائقا للعمل، لم تعد تتدخل في تحديد الاجور، ذلك أن قوة العمل لم تعد سلعة والاجور لم تعد ثمن السلعة، والاستغلال - بمعناه التكنيكي من حيث أن العامل يسهم بساعات عمل غير مدفوعة الاجر كفائض قيمة لصاحب العمل - قد انتهى.

وقد يعترض معترض بأن هذه الاعتبارات النظرية لا معنى لها بالمصطلحات الانسانية، فالعامل سيظل يشعر بأنه مستغل بنفس القدر ما دام لا يزال يشعر بأن عليه أن يعمل عملا شاقا ويحصل على القليل في مقابله، لكن هذه الاعتبارات بعيدة كل البعد عن أن تكون بلا معنى، فمعناها هو أنه في ظل الاشتراكية لا يتحدد القدر الذي يتسلمه العامل بمساومة مع صاحب العمل الذي يشتري قوة عمله بأجر قدره كذا أو كيت في الساعة، ولكن بحساب مقدار الناتج الاجتماعي المتاح للتوزيع كبضائع وخدمات للاستهلاك، فكلما زاد النتاج الاجتماعي يجب أن يتحسن حال العمال، وتحديد الاجور لا يعود قضية صراع طبقي، فحرفيا يعمل العمال لانفسهم لا لربح صاحب العمل.

وأحياناً يعترض أيضا بأن الاستغلال يستمر في المجتمع الاشتراكي كما كان في ظل الرأسمالية لان العمال يسهمون في صيانة « طبقة كبيرة من الرسميين والبيروقراطيين »، ويوصف هؤلاء بأنهم مستغلون يوجهون عمل العمال ويحصلون على فائض القيمة لأنفسهم كما يفعل المستغلون الرأسماليون، وعلى حين أن من الصحيح أن أي نظام للادارة يسمح بالاختلاس الفردي ما لم يفعل شيئا لايقافه، ورغم ذلك فان القول بأن مرتبات الرسميين والموظفين والمديرين يمثل صورة من استغلال العمال هو سخف لا شك فيه، فبطبيعة الحال هؤلاء الناس يجب أن يتقاضوا مرتبات لأنهم يقومون بعمل ضروري، واذا كانت بعض أنماط العمل تتلقى أجورا اكثر من غيرها، فقد يكون هذا ظلما وقد لا يكون، لكنه ليس استغلالا، فإعالة جهاز الادارة بجانب من القيم الناتجة عن العمل المنتج ليس استغلالا للعمل باكثر مما يعد استغلالا أن يعاد استثمار قسم من القيم المنتجة (بفتح التاء) في انتاج أدوات انتاج جديدة بدل توزيع الناتج الكلي على شكل بضائع استهلاكية وخدمات.

وطبيعي - من أجل استمرار الانتاج الاشتراكي وتوسيعه - ان ينتج العمل الاجتماعي دائما أكثر مما يدفع عادة كأجور، وذلك للاستثمار في الانتاج مستقبلا، ولتكاليف الادارة، ولتوفير الخدمات الاجتماعية، ويكشف هذا - في الوقت نفسه - ان تأكيد التخطيط السوفييتي المعاصر على المشروعات التي تحقق « أرباحا » لا يمثل عودة الى الرأسمالية، لكنه عنصر هام في التخطيط الكفؤ للانتاج من أجل الرخاء، والهادف مباشرة الى الشيوعية.

والقول بأن التخطيط الاشتراكي متجه الى الشيوعية يعني أن هذه التخطيط يتقدم **نحو التخطيط من أجل الاشباع الكامل للحاجات**، فالشيوعية تنمو عن الاشتراكية خلال فترة من التخطيط، يجب أن يعتمد طول هذه الفترة على مستوى الانتاج الاجتماعي الذي بدأت منه، ويتم التحول عن طريق الانتقال التدريجي للامداد بالاحتياجات من مجال السلع التي يتم شراؤها بنقود الاجور الى مجال الخدمات المجانية، وحين ينتج الانتاج الاجتماعي موارد كافية لاتمام هذه العملية فقد وصلنا، بعد ذلك لن يكون ثمة تساؤل حول الدفع للناس

مقابل عملهم ولكن فقط توفير الاحتياجات كخدمة اجتماعية لصالح كل المستفيدين ، ويختفي نظام الأجور ، ومعه كل نظام انتاج المنتجات كسلع ، فطبيعي أنه طالما ظل الناس يتلقون أجورا ويستخدمون أجورهم كي يشتروا ما يستطيعون الحصول عليه في مقابلها ، فستظل تلك الأشياء التي يحتاجون شرائها تنتج كسلع ، أما حين تصبح الحاجات تقدم وتوزع كخدمات اجتماعية فلن يكون هناك بيع وشراء ولن يكون هناك انتاج سلعي .

وعلى أي حال ، فان هذا لا يعني أنه لن تكون هناك ملكية شخصية بعد ، وأن احدا لن يملك شيئا خاصا به ، وسيتشارك الجميع في كل شيء ، فكل فرد سيملك ممتلكات شخصية أكثر مما يملك معظم الناس الآن ، لكنه سيحصل على ممتلكاته هذه **كحقوق مكتسبة له** (الحق الانساني في ملكية الاشياء التي يحتاجها لاستخدامه الشخصي ولاستمتاعه) ، وليس عليه أن يشتريها ، ويعتمد الاستمتاع الفعلي لكل فرد بهذا الحق على تعاون الافراد معا ، واستمرار تعاونهم في انتاج الوسائل الضرورية لهذا الاستمتاع .

٦

المجتمع المفتوح وأعداؤه

(١) الشيوعية والعداء للشيوعية

من مناقشتنا يبدو أن التقدم نحو المجتمع المفتوح هو التقدم نحو الشيوعية.

وطريق المجتمع المفتوح هو **طريق الرقابة الديمقراطية على الادارة الاجتماعية**، وسواء أحببنا هذا أو كرهناه **فان هذا يعني الصراع الطبقي**، لان مصالح طبقة في استغلال طبقات أخرى لا ينسجم مع الحرية والامان لبقية المجتمع، ونحن لا نستطيع أن نتحرك الى المجتمع المفتوح ونحن نحترم حقوق استغلال الطبقات، ولكن بانتهاك حرمة هذه الحقوق ثم القضاء عليها في النهاية، وما هو ضروري هو أن تتحد المنظمات الشعبية الديمقراطية في سياسات عملية لمعارضة الطبقات الحاكمة، ان عليهم ـ كما تقول تلك العبارة الملائمة من النشيد القومي البريطاني ـ أن «يفندوا سياساتهم وأن يحبطوا الاعيبهم اللئيمة الماكرة»، هذا هو النضال من أجل المجتمع المفتوح.

لكن هذا عكس ما يقوله د. بوبر عن **المجتمع المفتوح وأعدائه** تماما، فهو يعتقد أن الرأسمالية قد تغيرت تغيرا رئيسيا أخيرا بحيث يختفي الاستغلال والطبقات والصراعات الطبقية، ومن ثم يقول ان الرأسمالية هي ذاتها المجتمع المفتوح، وبالتالي فان أصدقاء المجتمع المفتوح الذين ينتظمون للخلاص من الرأسمالية هم اعداؤه، وأعداء المجتمع المفتوح الذين ينتظمون للابقاء على الرأسمالية هم أصدقاؤه.

هذا القلب رأسا على عقب في النظر الى القضايا المعاصرة يبرره د. بوبر في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** بأن يقول ان النضال الكبير من اجل المجتمع المفتوح ضد اعدائه هو نضال ضد افكار وتعاليم معينة، وكل هذه الايديولوجيات التي تعادي المجتمع المفتوح هي ـ كما يقول ـ التي تنظر الى المؤسسات الانسانية باعتبارها شيئا ليس من صنع الانسان، والتي ترى أن المؤسسات لم يصنعها الانسان كي يحقق أهدافه ولكن أمر بها الله أو قد تطورت بفعل ضرورة لا يمكن انتهاكها، ومعها أيضا تمضي الافكار السلطوية أو الشمولية لانها سواء في الامور العامة أو الحياة الخاصة تؤدي الى أن كل شيء يفعله البشر يجب أن توجهه السلطات

الموضوعة فوقهم، ولا يجب أن يتحدى أحد السلطة بأن يفكر لنفسه.

وكأمثلة نمطية لهذه الايديولوجيات يختار آراءاً لأفلاطون وهيجل وماركس، ولكن مهما كان ما يمكن أن يقوله الافلاطونيون والهيجليون (وليس كثيرون منهم على قيد الحياة) دفاعا عن افلاطون وهيجل فان مناقشتنا لافكار ماركس قد أوضحت أن د. بوبر مخطيء خطأ كبيراً في اختيار الماركسية كأيديولوجية معادية للمجتمع المفتوح، وأن المعتنقات من النوع الذي يصفه ليس أمر عدم اتفاقها مع التقدم موضع شك، لكنه كما كان مخطئا في وضع أفكار الماركسية العلمية بينها، فقد أخطأ كذلك في افتراض أن هذا النوع من المعتنقات هو العقبة الرئيسية اليوم في وجه تقدمنا الى المجتمع المفتوح، واذا كان الامر كما يراه فليس ثمة ما نقلق لأجله لأنها قد سفهت منذ زمن بعيد في عقول معظم المفكرين.

ان العدو الايديولوجي الحقيقي للمجتمع المفتوح اليوم انما هو كل شيء يندرج تحت وصف « العداء للشيوعية »، والنضال من أجل المجتمع المفتوح هو النضال ضد كل شيء يتم عمله للابقاء على استغلال الانسان للانسان تحت غطاء العداء للشيوعية، انها ليست نظرية مقررة قدر ما هو انفعال وتعصب يتدخل في كل تعبير عن نظرية ويحرفها، فقد تكون الافكار « تقدمية » تتبنى موقفا نقديا نحو القيام والمطالبة بالديمقراطية والمساواة والحرية، وتلتمس طرائق تحسين شروط غالبية النوع الانساني، ولكن في الوقت نفسه فان عنصر العداء للشيوعية يحولها الى دعم **الحالة الراهنة** الرأسمالية والعداء للمقترحات العملية للتخلص منها، وهي في هذا تتفق مع معظم الأفكار « الرجعية » المعادية للطرائق العلمية في التفكير والتي تدافع عن الدوجمات التقليدية وقدسية المؤسسات القمعية القديمة، وفي أيامنا هذه فان قلائل في السلطة هم الذين لا يعلنون بأنهم مقتنعون بقيم الديمقراطية والحرية، ولكنهم يعترفون بأنهم يحمون هذه القيم من خطر الشيوعية، ولهذا الهدف يستخدمون القوة ويتحدثون بالاكاذيب ويضطهدون الناس ويسحقون التنظيم الديمقراطي بقوة كما لو كانوا مقتنعين بأفلاطون وكتابه القوانين وبأن الحرية والديمقراطية شرور يجب أن تسحق.

وفي لهجة سخط تنم عن عداء للشيوعية لا شبهة فيه يهدي د. بوبر هجاءه المطول العنيف الذي أسماه بؤس النزعة التاريخية « لذكرى كل الرجال والنساء بلا عدد من كل الملل أو الشعوب أو الاجناس الذين سقطوا ضحايا العقيدة الفاشية والشيوعية في قوانين المصير التاريخي التي لا يمكن انتهاكها »، انه يقرن الفاشية بالشيوعية، وضحايا غرف الغاز التي أقامها هتلر بضحايا ما يسمى سوء حكم ستالين حين كانت الشيوعية تبنى في الاتحاد السوفييتي، رغم ذلك فان الشعب السوفييتي نفسه ـ الذي يتقدم نحو الشيوعية ـ هو الذي وجه الضربة القاضية لهتلر

وقد يجب أن نذكر كل

الضحايا الذين سقطوا منذ ذلك الحين في فيتنام وفي اليونان وفي أسبانيا وفي البرتغال وفي مناطق كثيرة من آسيا وافريقيا اللاتينية نتيجة عنف وقسوة العدوان الامبريالي باسم العداء للشيوعية.

ود. بوبر يدين «الاستبداد»، ومبدأة في العلم السياسي أننا «بحاجة لان نميز فقط بين شكلين من أشكال الحكومة: الديمقراطية والاستبدادية» يبدو أنه لم تتم صياغته كمبدأ يرشد السوسيولوجيين والمؤرخين في دراستهم لاشكال الدولة (وهو قاصر جدا بالنسبة لتحقيق هذا الهدف) قدر ما تمت كمرشد للسياسات، أي كي يقودنا الى التفرقة بين الديمقراطيات الرأسمالية والاستبداديات الشيوعية، لكي يحرض حراس «العالم الحر» ويستعطفهم كي يقاوموا تلك الأخيرة ويقفوا دونها بكل قواهم. ان هذا المبدأ هو صرخة للامبريالية كي تحشد قواها، وفي الحقيقة أن د. بوبر يستطيع أن يجد تبريرا لرفض القول بأن حججه ليست سوى أصداء للدعاية المعادية للشيوعية، حيث أن كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** قد أعلن استراتيجية الحرب الباردة حتى قبل خطاب تشرشل المشهور في فولتن، ولكن بالنسبة للعمال فان قضية السلطة ليست هي قضية الديمقراطية في مواجهة الاستبداد، ولكن قضية ان نراقب **نحن** السلطة في مواجهة أن يسيطروا عليها **هم**، ولكي نبدأ السير في طريق المجتمع المفتوح يجب التغلب على سيطرة هؤلاء الاخيرين على السلطة، ومعها التغلب على ذلك الاستخدام المخادع لايديولوجية العداء للشيوعية.

في هذا الضوء تبدو أخطاء د. بوبر في **المجتمع المفتوح وأعداؤه** خطيرة حقا، فما فعله هو أنه أذاع على نحو تفصيلي ومنظم حجج العداء للشيوعية، لذا فهو يستحق الشكر (وقد ناله بالفعل) من أعداء المجتمع المفتوح، ولكن ليس من اصدقائه.

(٢) ضد العنف، من أجل قوانين عادلة، من أجل الحقوق الفرديـة

ان الشيوعية استبداد، الشيوعية ستدمر كل المؤسسات الديمقراطية، الشيوعية ستقضي على الحرية الفردية، الشيوعية ستحول بينك وبين أن تفكر لنفسك، وستجعلك خاضعا للاوامر وتقضي على كل فرص النقد وتفرض دوجماتية مدعمة وترجع القهقرى بتقدم العلم وتدمر الثقافة وتقضي على الحضارة وترتد بنا وحوشا. كل هذا هو نظرية العداء للشيوعية. هي عدو المجتمع المفتوح، لانها ـ من ناحية ـ تمنع الالتقاء معا على الفهم والاحترام المتبادلين وعلى العمل المشترك بين كل هؤلاء الذين يريدون التقدم من المجتمع المغلق، مجتمع الاستغلال والعنف والموارد المبددة والعوز والخوف، وهي من الناحية

الأخرى تقدم الدعاية والتبرير لكل شيء يحدث مهما بلغت درجة عنفه وطغيانه للابقاء على حكم رأس المال. وعلى اتفاق معها يقيم د. بوبر قضيته في أن الشيوعية هي عدو المجتمع المفتوح على أن الشيوعيين يطالبون بالعنف من أجل اقامة استبداد لا قانون له ولتدمير كل الحقوق الديمقراطية للافراد.

وهو في توجيهه هذه الاتهامات الثلاثة يرتكب أخطاءا كثيرة، ولننظر أولا في مشكلة **العنف**.

فالماركسية تطالب بألا تكون
المنظمات الجماهيرية للعمال مستعدة لأن تكون خانعة تعمل بتعليمات تصدرها سلطات لا يسيطرون عليها بأنفسهم، وتقدم العمال ضحايا لصالح مستغليهم، لكنها يجب أن تكون صلبة في معارضتها لأي نوع من السيطرة على السلطة من جانب الطبقة المستغلة، ويجب أن تكون متحدة في مطالبتها بما يجب عمله على الفور، ولمساندة قادتهم وأولئك الاشخاص الذين عهدت اليهم بتنفيذ مطالبها

وكما قال الماركسيون مرارا وتكرارا اذا
لجأت الطبقة الحاكمة الى العنف إما لحرمان الناس من الحقوق الديمقراطية القائمة أو لمنعهم من اكتسابها، إذن فان العنف يجب أن يستخدم لهزيمة العنف

وقد أخذ د . بوبر على عاتقه القول بأن الماركسيين يتبنون دائما « موقفا عنيفا » لاننا نعلن أننا مستعدون دائما لاستخدام العنف لمواجهة العنف ، وهو

يمضي الى القول بأن « الثورة الاجتماعية هي محاولة يقوم بها عدد كبير من البروليتاريا المتحدة للاستيلاء على السلطة السياسية الكاملة ، وهم متخذون قرارا حاسما بعدم التراجع عن استخدام العنف اذا كان ضروريا لتحقيق هذا الهدف ومقاومة أي جهد من جانب معارضيهم لاستعادة النفوذ السياسي » و« اذا قرر انسان أن يستخدم العنف من أجل تحقيق أهدافه أمكننا القول بأنه يتبنى موقف العنف بالنسبة لكل مقاصده واهدافه ، سواء استخدم العنف أو لم يستخدمه في كل حالة على حدة » (م . م ٢ - ص ١٥٠) .

هكذا ، وحسب ما يقوله د . بوبر فان الماركسيين يتبنون دائما « موقفا عنيفا » لاننا نعلن دائما أننا مستعدون لاستخدام العنف من اجل القضاء على العنف ، وحسب ما يقوله فنحن رجال عنف لأننا لا نطالب فقط بكسب الحقوق الديمقراطية

، بل لأننا نعلن أيضا اننا مستعدون لاستخدام العنف أذا حاول أحد عن طريق العنف أن يحرمنا من استخدام الحقوق الديمقراطية أو أن يقاوم انجاز اجراءات اشتراكية ، ولكن كيف يمكن صيانة الحقوق الديمقراطية أو تنفيذ أي سياسة ديمقراطية قد سبق اقرارها ما لم نكن مستعدين لصد اولئك الذين يحاولون عن طريق العنف منع استخدام هذه الحقوق وتلك السياسات؟ ان د . بوبر نفسه يعترف بأن القوة المادية مطلوبة لمثل هذه الاهداف ، ونحن نقول بأننا لا ننكص عن العنف اذا كان مطلوبا للدفاع عن دولة اشتراكية ، والمنظمة الديمقراطية التي تقوم عليها ، أو لمنع طبقة حاكمة من حظر وسحق المنظمات الديمقراطية ، اننا نقول بنزع سلاح اولئك الذين يحملون السلاح ضد الشعب ، وأن نحمل السلاح بأنفسنا اذا كان ضروريا لتحقيق هذا .

وفي هذا فان « الموقف العنيف » الذي نتبناه اقل بكثير من بعض أولئك الذين يسمون بالسلطات الديمقراطية والنين يعترف د . بوبر باعجابه الشديد بهم ، واذا اراد أن ندين « موقفا عنيفا » اليوم (١٩٦٦ ـ ١٩٦٧) فقد كان الاولى به أن يوجه اهتمامه أولا الى ما يتبناه ذلك التتابع من رؤساء الولايات المتحدة الامريكية ، فالحقيقة هي أنه بينما يعبر د . بوبر ـ الى جانب سواه ممن يدعون أنهم اصدقاء المجتمع المفتوح ـ عن فزعهم من فكرة أن الماركسيين سيتبنون موقف العنف للدفاع عن تنظيماتهم الديمقراطية ضد اعدائها أو من أجل اقامتها ، فهو ينسى أول كل شيء أن المعارضين وليس هؤلاء الذين يحاولون كسب الحقوق الديمقراطية واستخدامها هم الذين يجعلون من الضروري استخدام العنف لأنهم يستخدمونه ، وهو في الوقت نفسه ينسى هذا الاستخدام المروع والظالم والمنظم للعنف ، بما في ذلك العنف القاسي بأكثر مما يستطيع المرء أن يتخيل في الحملات العسكرية دفاعا عن حقوق رأس المال . ان المعترفين بدفاعهم عن المجتمع المفتوح يعبرون عن فزعهم من العنف وصور القسوة التي أحيانا ما يمارسها أناس طال حرمانهم من حقوقهم ودفعوا دفعا الى التماس أنواع يائسة من العلاج ، أما العنف وصور القسوة التي تمارسها سلطات قائمة على نحو مشروع فمغفور لها ومسموح بها حتى لو تم الاعتذار عنها أو الاسف من أجلها .

ويبدو أن اعتراض د . بوبر ليس على العنف من حيث هو كذلك ، فهو يعترف بأنه ضروري أحيانا ، لكنه ضد العنف **غير المشروع** ، فهو اذا كان يعتقد أن العنف يجب أن يكون تحت رقابة مشروعة ، وتحت الرقابة بحيث يستخدم فقط في الحد الأدنى الضروري لكسب وحماية الحقوق الديمقراطية وتنفيذ السياسات الديمقراطية ، ونحن في هذا نوافقه تماما ، فلا رغبة لدينا في ترك العصابات المسلحة دون ضابط في الشوارع يعلقون من لا يغفرون له على أعمدة الاضاءة ، غير أننا نريد أن نضع حدا ليس فقط للعنف غير الشرعي من جانب العصابات الفاشية وجماعات العسكريين المتآمرين الموجهة ضد المؤسسات الديمقراطية الشرعية ، ولكن أيضا كل العنف الذي يتنكر وراء قناع القانون الهادف للدفاع عن الربح والامتيازات .

وأهم التهديدات التي تواجه مجتمعا مفتوحا اليوم واكثرها الحاحا هو استخدام القوات المسلحة ، وينبع هذا عن حقيقة أن السيطرة على تلك القوات المسلحة الضخمة منوط بمنظمات عسكرية عهد اليها بالدفاع عن رأس المال وأرباح رأس المال ، وهي منتشرة لا يقاف حركات التحرر في الاقاليم المستعمرة والمستعمرات السابقة حتى لا تطيح بالسيطرة الرأسمالية على حكوماتها واقتصادياتها ، كما أن لديها (كما تكشف في اليونان ١٩٦٧) خططا للاطاحة بالديمقراطية جاهزة تحت الطلب في أي مكان . والشيء الاساسي في النضال من أجل المجتمع المفتوح هو تحقيق السيطرة الديمقراطية على الاجهزة العسكرية ، لمكافحة الهستيريا و« اللامسؤولية الشمولية للفرد » التي تقوم عليها النزعة العسكرية ، وحيث يستعد دعاتها

لشن الحروب، وارغامهم على التوقف، وعلى المستوى العالمي فان هذا يتطلب اتحاد المقاومة الديمقراطية وممارسة الحقوق الديمقراطية من جانب الذين يملكونها، والمقاومة المسلحة حين يكون ذلك ضروريا من جانب الذين يوجه ضدهم العنف المسلح.

ثانيا، فلنفكر في مسألة **الاستبداد دون قانون**. ان د. بوبر يخلط بين مقاومة القوانين التي تديم الاستغلال وعدم التكافؤ في الحقوق وبين الرغبة في حل كل الامور بأوامر تعسفية لا تخضع للقانون.

ان أحد انجازات ثورة البورجوازية هو اقامة «حكم القانون»، فقام نظام قانوني موحد يطبق على الجميع داخل كل أرض الدولة، ومجلس منتخب مخول بالسلطة النهائية في سن القوانين أو تغييرها، وهذا يعني أن المسؤولين التنفيذيين في الدولة، وكل هؤلاء الذين يسيطرون على أدوات القهر، عليهم أن يعملوا داخل حدود القانون، انهم مكلفون بفرض القانون وممنوعون من خرقه، ووظائفهم يحددها القانون، وهم يخضعون للعقاب اذا حاولوا استخدام القوة التي تحت تصرفهم لتحقيق اهدافهم الخاصة بصرف النظر عن القانون، وفي مرحلة حاسمة من الثورة البورجوازية أرغم البرلمان النظام الملكي في انجلترا على الدخول في دائرة الخضوع للقانون عن طريق القوة المسلحة، وقبل ذلك كانت البورجوازية قد دعمت ملوك أسرة تيودور لأنهم وضعوا حدا لعنف البارونات المتعسف وحلوا جيوشهم الخاصة.

والسبب الاقتصادي الكامن وراء أن البورجوازية أصبحت حامية حكم القانون واضح كل الوضوح، فقد كان هذا شرطا ضروريا ولا غنى عنه لضمان الامن في التطور التجاري للسوق المحلي، وبدونه لم يكونوا ليصبحوا على درجة الرخاء والقوة التي أصبحوا عليها، وحتَّم هذا أن تحمي القوانين حق الاستغلال وأن تستأصل حق معارضته، والماركسيون يعارضون الاستغلال، ويعارضونه حتى حين يسبغ عليه القانون حمايته، لكن هذا - فيما يقول د. بوبر - يعني أننا نريد أن نخرق حكم القانون وأن نمضي بلا قانون، في حين أنه في غياب القانون لن يكون ثمة وجود الا للفوضى او الاستبداد.

والقانون الذي تعارضه الماركسية هو القانون الذي تأسس لحماية حقوق الطبقات المستغلة، اننا لا نحبذ الخضوع للقوانين التي أعدت لضمان أمن وحماية حقوق المستغلين والوقوف ضد تنظيم الجماهير. اننا نهدف الى إبطال مثل هذه القوانين، لكن هذا لا يعني أننا نعارض حكم القانون على وجه العموم، ونحن لا نقول بأن من حق أي افراد أو تنظيمات أن يكتسبوا السلطة بحيث يضعون أنفسهم فوق القانون، ولكن أن يتم من خلال المؤسسات الديمقراطية اعادة وضع القوانين كي تتفق مع عمل المنظمات الديمقراطية لاعادة تكييف العلاقات الاجتماعية، وفي الحقيقة، ان من الواضح أن حكم القانون شرط الادارة الديمقراطية الفعالة، ذلك أن الديمقراطية تقتضي اجراءات مؤسسية لاتخاذ القرارات

والرقابة على ما يفعل، وهذا يفترض تعزيز القانون وتنظيم العمل الكلي للادارة عن طريق القانون، فدون القانون لن يكون ثمة أمن ولا حقوق ولا ديمقراطية، وبالتالي فحين تقوم ديكتاتورية بلا قانون، أي انقلاب على الحقوق الديمقراطية لصالح عصبة من المستغلين، فاننا نطالب بقيام أو اعادة حكم القانون مكانها لحماية الحقوق الانسانية.

وقد يقودنا هذا الى التساؤل حول عبارة قوية كتبها لينين سنة ١٩١٧ في بداية كراسته **الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي**: «ان الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا هي سلطة... لا تقيدها أية قوانين»، وأوضحت مناقشة لينين التالية ما كان يدور بذهنه، فكاوتسكي (مستبقا د. بوبر) أدان النظام السوفييتي كنظام استبدادي بلا قانون لان العمال الروس لم يكونوا يراعون القوانين القديمة قبل أن يجلسوا ليضعوا قوانين جديدة «انه يتوقع منا أن يكون لديناد ستور مكتمل حتى الكلمة الاخيرة في شهور قلائل..» ويواصل لينين: «اذا كان القانونيون الرجعيون قد ظلوا قرونا طويلة يضعون القواعد واللوائح التي تقهر العمال، وتغل أيدي الفقراء وأقدامهم... أوه، لا يرى البورجوازيون والسيد كاوتسكي في هذا أي استبداد، فهذا هو القانون والنظام، فكل الطرائق التي تبقي الفقراء في الدرك الادنى تم التفكير فيها وكتابتها... أما الآن وقد بدأت الطبقات المقهورة والمستغلة تبني دولة بروليتارية جديدة... راح كل البورجوازيين الانذال وكل عصابة مصاصي الدماء ومعهم كاوتسكي يردد أصداءهم ينبحون عن الاستبداد..».

كلمات عنيفة دون شك، تعبر عن حقيقة أن مهمة الثورة الاشتراكية هي اقامة السيطرة الفعالة على السلطة من جانب المنظمات الشعبية واستخدامها لإخضاع الرأسمالية، وفي هذه المهمة لن تقيدهم القوانين القديمة التي تحاصر حقوق الشعب، واذا كان ضروريا وجب أن يؤكدوا هذه الحقوق بالافعال قبل أن يحددوها بالقانون، غير أن هذا لا يعني أنه ليس عليهم مهمة بناء نظام قانوني جديد، بل على العكس تبقى مهمة اقامة نظام من اجراءات الادارة والقانون الذي سيحمي حقوق الافراد وملكياتهم الشخصية، ويضبط كل السلطات ويضع لها الحدود، **يجسد في اجراءات تأخذ طابع المؤسسة ممارسة المناقشة الحرة والنقد وتسوية المنازعات والتسامح وحرية البحث والتعبير والعمل المشترك لانتاج وسائل وفرص الحياة الحرة للجميع.**

ويؤدي بنا هذا الى المسألة الاخيرة عن **الحقوق الديمقراطية للافراد**. وهنا يخلط د. بوبر بين العمل الحازم لفرض القرارات وبين خلق الديمقراطية في المنظمات الشعبية.

فلا أحد لديه حس بالواقعية السياسية ينكر أنه في شروط النضال لا بد من اتخاذ قرارات بالاجراءات اللازمة وتنفيذها بسرعة وكفاءة، ولهذا السبب فان الاجراءات لا تستطيع دائما انتظار مداولات اللجان وأن يدلى كل برأيه واعتراضاته، لكن عددا قليلا

نسبيا من الافراد يجب أن تخول لهم سلطة القيادة ، وكلمة « ديكتاتور » في الأصل تشير الى مسؤول أعطى سلطة مؤقتة للتعامل مع موقف له طابع قومي ملح في الامبراطورية الرومانية الديمقراطية ، ولا بد ان ماركس (وهو قارىء جيد للكلاسيكيات) كان يرى الحاجة الى سلطات حازمة تؤيدها أغلبية الشعب العامل لتحقيق الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية حين استخدم عبارة « ديكتاتورية البروليتاريا » ليصف حكومة العمال، مقابلا بينها وبين ديكتاتورية البورجوازية التي تتخذ في ظلها كل الاجراءات الضرورية لاستبقاء الرأسمالية .

وينذرنا د . بوبر بأنه اذا حصل الافراد مرة على سلطات ديكتاتورية فهم أميل لان يتعلقوا بها ويزيدوها ويسيئوا استخدامها متحدين الديمقراطية ، والحقيقة أن تجارب ثورات كثيرة تؤيد هذا الانذار ، فقد حدث لا مرة واحدة بل مرات عديدة أن ابرزت الثورات ديكتاتوريين، وأن هؤلاء حاولوا الاحتفاظ بسلطاتهم وزيادتها بتوجيهها ضد المنظمات الشعبية التي منحتهم هذه السلطات ، ثم قام آخرون للاطاحة بهؤلاء الديكتاتوريين . وهكذا . وهذه العملية ينظر اليها الكثيرون الآن باعتبارها قانونا للثورة لا يمكن خرقه « فالثورات تلتهم ابناءها » ، فما الذي يمكن عمله فيما يتعلق بهذا ؟ هل نتخلى لهذا السبب عن أي جهود ديمقراطية نفرض من خلالها تغيراأساسيا في النظام الاجتماعي؟ ان حجج د . بوبر لا تبدو حديثة العهد ولو استمع اليها الانجليز منذ ثلاثمائة عام مضت لظللنا حتى الآن ناعمين بحقوق الملوك الالهية ، ولو استمع اليها الروس منذ خمسين عاما لظلوا حتى الآن يكدحون لمزيد من أرباح رأس المال الاحتكاري .

ان المشكلة هي مشكلة **الرقابة الديمقراطية على السلطة**، ومن أجل هذه الرقابة الديمقراطية على السلطة في الثورات الاشتراكية يجب أن توجد **المنظمات الجماهيرية الديمقراطية الشعبية**، حسنة التنظيم ، مشربة بانضباط ارادي ، حسنة الادارة ، واضحة فيما يتعلق بمطالبها واهدافها . مثل هذه المنظمات التي تضم في عضويتها غالبية العاملين تستطيع أن تحطم الرقابة الرأسمالية على السلطة وأن تقيم سلطتها وأن تجعلها ثابتة قوية قدر ما تتطلب الظروف وأن تراقبها مراقبة ديمقراطية .

والشرط الاساسي هو أن تنظم هذه المنظمات على مباديء ديمقراطية راسخة الاسس ، بمعنى الادارة المنظمة لمناقشة العمل ونقد الاشخاص والسياسات وتنفيذ القرارات وانتخاب القادة والمسؤولين ومسؤولية هؤلاء أمام التنظيمات في تنفيذ السياسات التي انتخبوا من أجلها ، وواضح أن مثل هذه الديمقراطية في التنظيم لا يجب فقط أن تسجل في كتاب ، ولكن يجب أن تتحول الى عادة مغروسة في وعي الجماهير تتعزز كنتيجة الممارسة العملية ، وهو قانون الحياة لكل التنظيمات .

هذا اللون من الديمقراطية الذي يحكم ليس فقط وسائل تعيين المسؤولين واستبعادهم

ولكن أيضا نشاط ملايين المواطنين ليس « مجرد شكل » فبدونه لا يمكن للحكام - حتى لو كانوا معينين بطريقة ديمقراطية - أن يخضعوا لرقابة ديمقراطية دائمة وفعالة، في نفس الوقت فان هذا يفسر لماذا « يبخس » الماركسيون من قدر الديمقراطية « الشكلية » القائمة على الانتخابات العامة والحكومة التمثيلية، ويقول د. بوبر أن هذه « تقدم الوسيلة الوحيدة المعروفة والتي يمكن عن طريقها ان نحاول حماية أنفسنا ضد سوء استخدام السلطة السياسية »، وقد أوضحت التجربة ان هذا ليس صحيحا، فرغم الانتخابات العامة والحكومات التمثيلية لا تزال السلطة السياسية يساء استخدامها بفضل سيطرة المنظمات الرأسمالية عليها، والنقطة الاساسية هي ضرورة وجود تنظيم ديمقراطي يضم النشاط اليومي للملايين، فهذا - وهذا فقط - هو ما يقدم الحماية الفعالة ضد سوء استخدام السلطة السياسية، ويخول في الوقت نفسه للافراد المسؤولين السلطة الضرورية للتنفيذ ضد اجراءات المعارضة ولصالح الجماهير.

ويجب أن تمارس الرقابة من خلال سلسلة من الروابط، والطريقة الوحيدة لإمكان تنفيذ هذا هي تنظيم الافراد في تنظيمات ديمقراطية فيها يمارس الاعضاء بشكل دائم حقوقهم في المناقشة والنقد وسماع التقارير من المسؤولين والتصويت على السياسات، واذا كان التنفيذ مراقبا من القاعدة عن طريق مثل هذه المنظمات فان الافراد المنظمين - كلا منهم - يمارس رقابة فعلية على التنفيذ، لا رقابة عارضة أو اسمية، ويعد الحكام دائما مسؤولين أمام المنظمات التي عهدت اليهم بالسلطة، وكل فرد يمارس حينذاك رقابة فردية حقيقية باسم الحقوق التي يمتلكها كعضو في المنظمة.

ولنلخص. ان الماركسية تطالب بمعارضة الجماهير المنظمة لعنف الطبقة الحاكمة، وتطالب بمعارضة القوانين التي توجد كي تحمي امتيازات الطبقة الحاكمة وتأسيس نظام القانون الذي يحمي حقوق الناس العاديين، وتطالب بالرقابة الصارمة على السلطة السياسية من جانب منظمات الجماهير لاقتلاع الرأسمالية والتقدم على الطريق نحو الشيوعية. تلك هي المطالب العملية للنضال من أجل مجتمع مفتوح. من الناحية الاخرى فان سياسات استخدام العنف - العنف العسكري والعنف البوليسي، العنف الشرعي والعنف غير الشرعي - من أجل فرض مصالح الطبقات المستغلة (بكسر الغين)، السياسات التي تضع القوانين وتفرضها لحماية الطبقات المستغلة، والسياسات التي تضع السلطة السياسية بعيدا عن سيطرة الجماهير المنظمة - هذه كلها هي سياسات اعداء المجتمع المفتوح.

غير أن العمل المؤثر نحو المجتمع المفتوح يمكن فقط - كما ينبهنا د. بوبر مرارا - على أساس العقل أو المعقولية، بعبارة أخرى انه يجب أن يتقرر باعتباره نتيجة النقاش والنقد والبحث عن الشواهد وغربلتها وحساب النتائج واختبار الآراء بالتجربة.

ويواصل ان المعقولية تجمع الناس معا، لانها تمكنهم من اختبار مقدماتهم واستخراج النتائج الصحيحة وتنسيق جهودهم، وحين يختلفون فهي تمكنهم من مناقشة خلافهم وأن يصلوا لاتفاق بمعاونة كل للآخر على اكتشاف الاخطاء، لكن هذا بالضبط ما يرفض الماركسيون - بمعتنقهم في حرب الطبقات - أن يفعلوه، فهم يرفضون الوصول الى اتفاق مع «العدو الطبقي»، من هنا فهم ينبذون المناقشة المعقولة حول الاختلافات ويقاومون النقد ويتجاهلون الشواهد التي تتعارض مع ما قرروا انه صحيح ولا يبالون بالعواقب ويعتقدون اعتقادا اعمى. وهذا هو محض اللاعقلانية.

ويجد د. بوبر نفسه - مثل كثيرين غيره - في تناقض حين يطبق التفكير العقلي على العقل والحاجة للمعقولية، فهو من ناحية مع المعقولية كلية ويقول كيف ان الماركسيين غير معقولين في اقتراحهم التخلص من الرأسمالية، ولكنه من الناحية الاخرى يتخلى عن المناقشة العقلية فيما يتعلق بالتغيرات في الشروط التي يجب أن تحدث قبل أن تستطيع نصائح المعقولية ان تسود، انه واقع في المأزق نفسه الذي وقع فيه دعاة المعقولية، فمن ناحية لن تتحسن الامور ابدا حتى يسود صوت العقلانية على صخب المصالح المتنافسة، ومن الناحية الاخرى لن تسود العقلانية حتى يصبح الناس عقلانيين وهو ما تحول المصالح المتنافسة دون حدوثه، وقد كشف عن هذه المشكلة ديفيد هيوم (هذا الفيلسوف العقلاني جدا) منذ زمن بعيد في دراساته «عن الطبيعة الانسانية»، فالناس - كما يقول - تحركهم المصلحة والاهواء لا العقل، وفي نفس الوقت الذي أوصى فيه بما استنتج أنه الاتجاه العقلي في الحياة، استنتج - بالعقلانية نفسها - أن أغلب الناس لن يستطيعوا تبنيه، على نفس النحو يحثنا د. بوبر على أن نكون عقلانيين، ولكن من الطريقة التي تسير بها الامور لا يلوح في الافق امكان بناء مجتمع مرتكز على النزعة العقلية.

وعلى أي حال فضعف التشجيع الذي تقدمه عقلانية د. بوبر يعوضه عنف ادانته للاعقلانية الماركسيين، فهو يقول لنا ان العقلانية «هي اتجاه الاستعداد للاستماع الى الحجج النقدية والتعلم من التجربة» (م. م ٢ - ص ٢٢٥)، لكن الماركسية لا تشجع موقف الاستماع والتعلم كله، فحسب «فلسفة ماركس التاريخية»، فان مسار التطور الاجتماعي يمكن أن تقرره فقط «الطبقة المختارة، أداة خلق المجتمع اللاطبقي، وهي في الوقت نفسه الطبقة

الموعودة بأن ترث الارض » ، وهذا فيما يقول لنا د . بوبر على تكافؤ مع « الفلسفة التاريخية للعنصرية أو الفاشية » لانها تقول ان « عنصرا مختارا » هو « أداة القدر » (م . م ١ - ص ٩ - ١٠) ، وهو يسلم بأن ماركس كان بالروح والقصد « عقلانيا . . . غير أن مذهبه القائل بأن أفكارنا محددة بالمصالح الطبقية أسرع بانهيار هذه العقلانية . . . ان مذهب ماركس يميل الى تقويض الايمان العقلي بالعقل ، وهكذا تهدد من اليمين واليسار معا ، فالاتجاه العقلاني في النظر الى المشاكل الاجتماعية والاقتصادية لا يكاد يستطيع الصمود في وجه هجوم النبوءة ذات النزعة التاريخية والوحي اللاعقلاني . . » (م . م . ٢ - ص ٢٢٤) .

وهكذا ، يبدو ان الماركسيين ينضمون الى العنصريين والفاشيين في « تقويض الايمان العقلي بالعقل » ، وهم يفعلون هذا بسبب « مذهبهم القائل بأن أفكارنا محددة بالمصالح الطبقية » .

اذا كان يفترض ان هذا « المذهب » يتضمن (كما يبدو أن د . بوبر يظن) أن المصالح الطبقية ، والمصالح الطبقية وحدها تحكم جميع آراء كل فرد ، إذن فمن الواضح أن هذا المذهب باطل ، ومن الواضح أيضا « أميل الى تقويض الايمان العقلي بالعقل » ، لكن ماركس لم يدافع أبدا عن مثل هذا المذهب ، وهو في الحقيقة لم يقدم أبدا أي مذهب حول هذه المشكلة ، لقد درس في حالات عينية أثر المصالح الطبقية في عملية تشكيل الآراء ، وعلى أساس هذه الدراسة استنتج انه في المجتمع المنقسم طبقيا تكون المصالح الطبقية عاملا ثابتا في تشكيل الآراء ، وكان تناوله للمسألة كلها تناولا علميا .

والطريقة التي تحدد بها المصالح الطبقية الآراء يمكن تقصيها أساسا لا في العمليات **الفردية** لتشكيل الآراء ، ولكن بالأحرى في التشكيل **الاجمالي** للرأي وفي تفاعل التعبير الفردي عن الرأي في المجتمع المنقسم الى طبقات ، فهناك (كما اكتشف ماركس لكنه لم يكن وحده في الاشارة لهذا) إرتباطاً وثيقاً جدا بين المصلحة الاقتصادية او الطبقية والمصلحة العقلية او الاهتمام العقلي ، وهو أمر ملحوظ دائما بالنسبة للتجمعات رغم أنه لا يلحظ غالبا بالنسبة للحالات الفردية . واشتراك المعاني في كلمة « المصلحة او الاهتمام Interest » ذو دلالة في هذا السياق ، فالمصالح الطبقية لها تأثير أن تجعل الناس يهتمون بموضوعات معينة وقضايا معينة ، ويصبح تشكيل الآراء حولها هاماً من وجهة نظر مصلحة الطبقة ، في الوقت نفسه فإن لها اثر خلق ما يمكن أن يسمى البقع العمياء أو النقاط العمياء في تكوين الرأي ، كأن يتم تجاهل دوائر معينة من الخبرة ، أو ببساطة لا تطرح أسئلة معينة ، ويتعزز هذا النوع من فرض الرقابة على الرأي بالسخط والنقمة (وفي بعض الأحيان اللامبالاة) التي يستقبل بها رأي يميل الى تخطي هذه البقع العمياء ، كذلك فإن المصالح الطبقية تؤدي إلى افتراضات لسيت موضع تساؤل سواء في احكام الواقع أو احكام القيمة ، وعلى وجه العموم فمهما كانت الطبقة التي تسود أو التي تنشط بوجه خاص في توسيع مصالحها فإن تلك المصالح

ستلقي انعكاساً في الاتجاهات الرئيسية للاهتمامات وتشكيل الرأي في مجتمع ذلك الوقت.

هذه ونتائج أخرى سواها للمصالح الطبقية على تشكيل الرأي الجماعي لا يمكن الا ان يكون لها اثرها الملحوظ على الآراء التي يشكلها كل الأفراد في المجتمع، ونقطة البدء لكل اهتمام فردي (بمعنى الاهتمام العقلي) ورأى هو تجمع الاهتمام والرأي الذي يجده الفرد سائدا في المجتمع، وعليه أن يتوجه نحوه، وهكذا فان اهتماماته ستأخذ اتجاهها من المصالح الطبقية او الاهتمامات الطبقية (ولكن ليس بالضرورة وعلى وجه الحصر الطبقة التي وجد نفسه مولودا فيها) وستميل افكاره لان تصبح مع أو ضد آراء محددة طبقيا، وهكذا سيحمل طابعا طبقيا وطابعا فرديا لا مناص منهما. وحين يقوم أفراد ذوو قدرة عقلية او اصالة استثنائية بتكوين آرائهم فهي تميل الى أن تخدم مصالح هذه الطبقة أو تلك، وحين يطرحون التساؤلات حول الاجوبة المعطاة فان تساؤلاتهم ذاتها تميل الى عون طبقة ضد أخرى، وحين تميل آراء فرد الى الجنوح بعيدا عن مصالح الطبقة (بكلا المعنيين: المصلحة والاهتمام) فهو يعد فردا شاذا معزولا عن مجتمعه، ويعاني هو وآراؤه تبعا لذلك، وهذا لا يقول شيئا عن التنشئة والتربية اللتين يتلقاهما الفرد واللتين لا يمكن الا ان تلعبا دورا حاسما في تشكيل آرائه، وفيهما كل طرائق الاهتمامات المحددة طبقيا، تضعان أيضا النقاط العمياء والافتراضات في رأسه.

اذا كانت هذه هي الوقائع على وجه التقريب، ينتج عن هذا أن يفترض د. بوبر مبرراً أنه ليس هناك رأي تحدده مصلحة الطبقة يمكن أن يكون عقليا في الوقت نفسه، فليس هناك سبب لأن تحول مصلحة الطبقة دائما وبالضرورة دون وجود «موقف من الاستعداد لسماع الحجج النقدية وللتعلم من التجربة»، على العكس، ففي موضوعات كثيرة قد تتطلب المصلحة الطبقية تشكيل افكار عقلية ومعقولة، وعلى التحديد تلك الموضوعات التي تخدم فيها مصالح الطبقة بمواجهة الحقائق لا التعلق بالاوهام.

وبعيدا عن ان استنتاجات ماركس العلمية عن الطريقة التي تحدد بها المصالح الطبقية الافكار تقوض «الايمان العقلي بالعقل»، فانها بالفعل تقدم المرشد الحقيقي لفهم الوسائل العملية التي يمكن عن طريقها تسييد اتجاه عقلاني، ذلك أن تنمية «اتجاه عقلي في النظر الى المشاكل الاقتصادية والاجتماعية» لا يتطلب اعتبار «العقل» لونا من القوة المثالية المتحررة من تلك التأثيرات المادية الدنيوية مثل المصالح الطبقية، ضد لا عقلانية هذه المصالح، ولا يتطلب ان تحاول قلة من العقلانيين الذين يحاولون ان يقهروا في تفكيرهم كل اثر للظروف ان تدير آذان الحشود البهيمية لتعلمها كيف تستطيع التفكير بعيدا عن المصالح، تلك هي تناقضات «العقلانية» التي دفعت بالكثيرين في الماضي والحاضر الى استنتاج أن العقلانية مثال عصي على التحقيق. لا. ان العمل من أجل سيادة العقلانية هو العمل من أجل انتصار المصالح الطبقية التي تخدمها العقلانية.

ومؤخراً قدم لنا الماركسي الفرنسي لويس التوسير تعريفا « للايديولوجية » تميزها تمييزا قاطعا (من حيث هي رأي محدد طبقيا) عن العلم، فهو يكتب: « وليس ثمة مجال للتساؤل حول تقديم تعريف دقيق للايديولوجية يكفي القول على نحو تخطيطي جدا بأن الايديولوجية هي نظام (يملك اتساقه المنطقي الخاص) من التمثلات (الصور أو الاساطير أو الافكار أو المفاهيم حسبما تكون الحالة) له وجوده ودوره التاريخي في مجتمع معين... والايديولوجية كنظام من التمثلات يتميز عن العلم بأن وظيفته العملية الاجتماعية ترجح وظيفته النظرية (أو وظيفة تقديم المعرفة). « (**من أجل ماركس**، باريس، ١٩٦٦، ص ٢٣٨).

ها هي حالة ماركس يمارس نفس عادة وضع النقائض المجردة ضد ما يتوجه نحو الديالكتيك الماركسي (لهذا فان التوسير محق في وصفه بأنه تخطيطي جدا)، وبطبيعة الحال فإذا وضع أحدا تضادا مثلا بين « نظام التمثلات » عن تركيب العالم المادي الذي كان سائدا في مجتمع العصور الوسطى وبين التصورات عن الطبيعة السائدة اليوم، أمكن المقابلة بين الأول باعتباره « ايديولوجية اقطاعية » والثاني باعتباره علما، وعلى أي حال فان السبب في تجاوز التصورات العلمية للطبيعة للايديولوجية الاقطاعية هو أن تطور الرأسمالية قد تطلب وشجع منهجا علميا في معرفة الطبيعة، فالصناعة لا يمكنها أن تستخدم صورا أو أساطير ولا يمكنها أن تتطور دون أفكار أو مفهومات علمية، وفيما يتعلق بالطبيعة فان « التمثلات التي لها وجود ودور تاريخي » هي عملية داخل المجتمع البورجوازي، وقد انضجتها المصلحة (بكلا مدلولي الكلمة) للطبقة الرأسمالية، ولا يرجع هذا لأن « الوظيفة العملية والاجتماعية » قد توقفت عن أن ترجح « الوظيفة النظرية » ولا لأن مطالب كسب المعرفة أصبحت اثقل من مطالب التطبيق او الممارسة، لكنه يرجع الى الظروف التي أصبحت فيها الوظيفة العملية الاجتماعية لا يمكن أن يخدمها سوى البحث العلمي الأصيل. في هذا الجانب فان الايديولوجية البورجوازية علمية - وعقلانية، وأنه لخطأ كبير أن نضع العلم في تضاد تجريدي مع الايديولوجية، **ففي ظروف محددة لا يمكن أن تتطور الايديولوجية كي تحقق وظيفتها العملية والاجتماعية الا باستخدام مناهج العلم**، واذا لم يكن الامر كذلك، فسيكون من ضروب المعجزات أن تبدأ مناهج العلم والاتجاه العقلاني في تشكيل الآراء، ناهيك عن أن تبلغ أوجها.

وفيما يتعلق بمصالح الطبقة في ظروف العصر الحاضر، فمن الواضح تماما أن المصالح الطبقية للطبقة الرأسمالية وأنواع الايديولوجيات التي تشجعها سيادتها الاجتماعية لا تستبعد « اتجاه سماع الحجج النقدية والتعلم من التجربة » بالنسبة لموضوعات كثيرة، هي في هذه الموضوعات تجند العقلانية والتفكير العلمي، ونتيجة لهذا أصابت هذه الاشياء الطيبة تقدما في المجتمعات الرأسمالية، وهذا يسري بوجه خاص على تطور العلم والتكنولوجيا، ويسري

كذلك أيضا - ولكن رغم حدود معينة - على ما يسميه د. بوبر «الهندسة الاجتماعية»، وبالنسبة للقضايا النظرية فهو يسري على مناقشة عدد من قضايا الفلسفة والأخلاق والجماليات وما اليها. ولكن حين يأتي الأمر نظريا الى المسائل الاساسية في العلاقات الانسانية وتطور المجتمع، وعمليا الى ادارة الانتاج الاجتماعي، وتوجيه الصراع الطبقي، والسيطرة على سلطة الدولة، وصياغة الخطط السياسية، هنا يتوقف الاتجاه الى العقلانية، والاستعداد لا تباع والعمل بمقتضى نتائج البحث العلمي، والاستعداد لسماع الحجج النقدية والتعلم من التجربة، وما يسود هنا هو التميز اللاعقلاني والرأي المسبق ورفض التساؤل النقدي والسفسطة والعمى وعدم تقدير العواقب ورفض مواجهة الوقائع والحنق غير المبرر الموجه ضد كل من يلفت الانتباه اليها.

في كل هذه الامور الحيوية فان مصالح الطبقة العاملة، ومصالح الطبقة العاملة وحدها هي التي تتطلب العقلانية وعون العلم، لا من أجل ابقاء استغلال الانسان للانسان، ولكن من أجل النضال لإنهائه، وللوصول الى سياسات تقود الحركة نحو هذا بنجاح **فان هذا لا يتطلب شيئا من الايديولوجيا الا ما يمكن استنتاجه من النظر العلمي الى الموقف الانساني تنضجه وتطوره المناقشة النقدية واختبارات التجربة.**

إذن فاذا كان صوت العقل اليوم أمامه امل في أن يرتفع وأن يصبح مسموعا أكثر من صوت «الصاروخ في البرية» الذي كانه في الماضي، فليس هذا لأنه - كما يحاول هؤلاء العقلانيون ان يتخيلوا - يوجه الاتهام لكل مصلحة، بل على العكس تماما لأنه الصوت الصادق لمصالح العاملين، والطبقات العاملة - سواء تعرفت على هذا أو لم تتعرف عليه - مهتمة وذات مصلحة في غرس العقلانية وتنميتها في كل الأفكار وفي كل التعاملات وفي كل السياسات العملية، وأي شيء سوى هذا يضرها، هكذا ينفسخ أمام العقلانية مدى النمو من تربة المصالح الطبقية، والمثقفون المهتمون بالوصول الى نظرة علمية يجدون لغة مشتركة مع العمال، لكنهم لا يستطيعون أن يجدوها مع طبقة أخرى.

لقد طرح العقلانيون السؤال: كيف يمكن للعقلانية أن تسود في الشؤون الانسانية؟ وللاجابة عليه لا بد أن ينموا هم أنفسهم منهجا عقلانيا وعلميا في النظر الى المشاكل الاجتماعية، ومن أجل هذا عليهم أن يتوقفوا عن محاولة دحض الماركسية، وأن ينضموا الى الماركسية في معارضة افكار الطبقات المستغلة، حينذاك تبدو اجابة السؤال: **إنه في نضال الشعب العامل ضد الاستغلال يمكن للعقلانية أن تجد الدعم، وعن هذا النضال يمكن لها في النهاية أن تسود.** هنا حيث تنمو فعاونوها على النمو. وعارضوا كل ما يعوق نموها من خارج الحركة أو من داخلها.

وينتج عن هذا ان العقلانية ليست (كما يوصي د. بوبر وآخرون) هي نفس الشيء

مثل التسامح الشامل، ولا هي اللاعنف ولا هي المصالحة بين كل المصالح. **فليست مشورة العقل حين تكون هناك مصالح متعارضة البحث دائما عن سبيل للمصالحة بينها جميعا، على العكس،** فهي حين تتصارع، تكون احداها دائما - في الممارسة - خاضعة للاخرى (مثل هؤلاء في الدول الرأسمالية الذين ينصحون بالمصالحة، فهم ينصحون بخضوع الطبقة العاملة للمصالح الرأسمالية) **وما هو معقول هو أن تخضع المصالح التي تعارض التقدم الانساني لتلك التي تدفع إلى الأمام** وليست مشورة العقل تتسامح حين تغلق المصالح الراسخة المنظمة طريق التقدم، ولا أن ننكص عن استخدام القوة الفيزيقية لقهر القوة الفيزيقية.

وقد سمى هذا القرن الذي نعيش فيه « قرن الانسان العادي »، وهذا بسبب تطور المؤسسات الديمقراطية والمنظمات الديمقراطية، وليس « للرجل العادي » مصلحة في استغلال رفاقه، وأقل من ذلك في قتالهم من أجل قضايا اقتصادية أو مطالب اقليمية او اختلافات ايديولوجية، واذا استمر الاستغلال والعداء ضد كل عقل فليس ذلك للاعقلانية الكامنة في الرجل العادي ولكن للاعقلانية المرتكزة على المصلحة عند المديرين والمشرعين والقادة والحكام، ومشكلتنا ليست في لاعقلانية الرجل العادي ولكن في المؤسسات التي جعلت البشر في وضع الصدام فيما بينهم ووضعت فوق رؤوسنا حكاما لا يزالون. والايديولوجية العقلية التي يجب أن تكون لنا كي ننهي هذه الشروط هي التي تخضع هؤلاء للنقد العقلاني بحيث توضح كيف يمكننا أن نغير المؤسسات والحكام والمؤسسات التي توضع تحت رقابتنا وسيطرتنا، ومبادئها مباديء العلم والعقل وتطورها يأتي خلال التساؤل النقدي والتعلم من التجربة، أنها توحد الناس في معارضة عقلانية للايديولوجيات الصاخبة والمضللة والمؤدية للانقسام، وهي تعتمد على مجموع الطرائق العلمية في التفكير، وهي لا تنشر « مذاهب » ولكن منهجا مجربا في التفكير العملي.

فهرس موضوعي (★)

(★) نظراً لتداخل بعض الموضوعات، واستمرار الكلام عنها في عدة فقرات، قد لا تكون بدايتها أو نهايتها في الصفحة المشار إليها، لذا نرجوا الرجوع إلى الصفحة التي قبلها أو التي بعدها.

محتويات الكتاب



موريس كورنفورث:

• ولد في لندن ١٩٠٩، وحصل على مرتبة الشرف في الفلسفة من يونيفرسيتي كوليج بلندن ثم انتقل إلى ترينتي كوليج (كيمبردج) حيث اجتاز امتحان درجة الشرف في العلوم الاخلاقية قسم المنطق وحصل بعد ذلك على منحة للبحث في الفلسفة وانضم في السنة الأولى من دراسته بكيمبردج الى الحلقة الطلابية التي تجمعت حول لودفيج فتجنشتين، ثم انضم للحزب الشيوعي في ١٩٣١، وبعد انتهاء منحته الجامعية تفرغ للعمل بالحزب كمسؤول تنظيمي في المقاطعات الشرقية، بعدها رجع الى لندن في ١٩٤٥ وارتبط بدوائر النشر اليسارية فيها.

• كتب عدة كتب في الفلسفة ترجمت الى لغات متعددة من بينها الروسية والصينية، وكتب «الصنداي - تايمز» عن كتاب «العلم في مواجهة المثالية» (والذي يعد هذا الكتاب استمرارا له): «ان المؤلف معد اعداداً ثقافيا عاليا، ولنقده الكاسح سحر مبارزة ساخنة بخناجر مسمومة»، وطبع كتابه ذو المجلدات الثلاثة «مدخل إلى المادية الجدلية» في لغات عديدة من بينها العربية عن دار الفارابي.

• وصدر له بالعربية ايضاً عن دار الآدب والثقافة «الماركسية والقيم الانسانية» و «الفلسفة للاشتراكيين».

هذا الكتاب:

لم يكن هدف المفكر «موريس كورنفورث» عند كتابته هذا الدفاع عن الماركسية ردا على د. بوبر ان ينهمك في الجدال ضد نظريات د. بوبر، ولكن الرد على مناقشات موجهة ضد الماركسية، فافكار د. بوبر تمثل مشجبا ملائما تعلق عليه كل الحجج التي تدور حول محاولات دحض الماركسية في الجدال المعاصر، على مستويات علوم الاجتماع وعلوم السياسة، وفلسفة العلم.

على هذه المستويات جميعا يناقش المؤلف حجج نقد الماركسية، ويوضح ما تعنيه بالفعل قضايا الماركسية في النظرية والتطبيق.

لهذا جاء الكتاب من «اجل ماركس» اكثر منه «ضد بوبر».

وقد ادخل المؤلف في هذه الطبعة الجديدة الموسعة بعض التغييرات، منها كتابة تقديم جديد يدور حول نقد «معيار القابلية للدحض» والذي يفترض فيه أنه يقرر ما اذا كانت النظريات «علمية» أو لم تكن، ولم يرد مثل هذا النقد في الطبعة الأولى من الكتاب، واتساقاً مع هذا أجرى بعض التغييرات في الفصل المكتوب عن «الطابع العلمي للماركسية»، كذلك ادخل بعض المراجعات في القسم الذي عنوانه «مسلك الاحزاب السياسية الماركسية وأهدافها»... الخ.